

LES KHASSONKÉ

COLLECTION DE LA *REVUE DU MONDE MUSULMAN*

LES
Khassonké

MONOGRAPHIE D'UNE PEUPLADE

DU

SOUDAN FRANÇAIS

PAR

CHARLES MONTEIL

EX-ADMINISTRATEUR-ADJOINT DES COLONIES

PARIS

ERNEST LEROUX, ÉDITEUR

28, RUE BONAPARTE (VIe)

1915

INTRODUCTION

A mon arrivée à Kayes, le 20 mars 1897, M. le colonel de Trentignan me nomma adjoint à M. le capitaine Gouget, commandant du cercle de Kayes et, dès mon entrée en fonction, cet officier me remit un questionnaire (1), relatif aux coutumes juridiques des indigènes, en me chargeant d'y répondre en ce qui concernait les Khassonké. En même temps, le capitaine Mamadou Racine, interprète principal, recevait l'ordre de me fournir tous les renseignements dont je pourrais avoir besoin : il s'y employa de son mieux et, ses connaissances personnelles en la matière manquant de précision et d'étendue, il se mit en quête d'informateurs plus documentés. En attendant, je compulsais les archives du gouvernement, dont on opérait alors le classement.

Je n'avais encore abouti à rien de sérieux, lorsque les événements vinrent mettre fin à ma mission. Le 27 mars, en effet, le commandant du cercle me demandait de partir à Médine, pour remplacer M. le lieutenant D... qui commandait ce poste et que son état de santé obligeait à entrer

(1) Le titre exact de ce document était : *Questionnaire concernant les coutumes juridiques des naturels de l'Afrique, rédigé par l'Union internationale de droit et d'économie politique de Berlin;* il était écrit en allemand et en français et avait été transmis par l'Union coloniale française (56, rue de Provence, Paris), laquelle demandait que la réponse lui fût envoyée.

à l'hôpital. J'acceptai. Le 29 mars, M. le lieutenant D..., épuisé par un séjour prolongé, succombait à la typho-malaria.

A la suite de ce décès, je fus maintenu dans mes nouvelles fonctions et, plus jamais, l'on ne fit même allusion au questionnaire dont j'avais été chargé de préparer la réponse.

Cependant ce travail m'intéressait beaucoup et je m'appliquai à en poursuivre la réalisation. Mon désir fut particulièrement favorisé. Médine était, à cette époque, la métropole commerciale du Soudan occidental : les gens des tribus les plus lointaines et les plus diverses y venaient pour affaire, depuis les Wolof du Sénégal, à l'ouest, jusqu'aux Haoussa, à l'est; depuis les Maures des confins marocains, au nord, jusqu'aux nègres voisins de la forêt équatoriale, au sud. Et, chaque matin, au visa des patentes, je voyais défiler tous ces commerçants qui colportaient, avec les produits du pays, les nouvelles apprises tout le long des routes.

Le commerce local était très important car, à Médine, l'on traitait la gomme sur une grande échelle et aussi l'arachide, les céréales, le caoutchouc, l'or du Bambouc et du Bouré. Trois blancs y représentaient des grosses maisons européennes, un marocain opérait pour son propre compte, mais ce qui était surtout caractéristique c'était le chiffre d'affaires considérable des traitants wolof de Saint-Louis. Parmi-ceux-ci, Birahim Guéye achetait de 500 à 600 tonnes de gomme et faisait pour plus d'un million d'affaires, quatre autres traitaient pour plusieurs centaines de mille francs.

Le commandant de Médine avait sous son autorité immédiate l'agglomération composée de : Médine proprement dit, c'est-à-dire la partie comprenant le poste et le quartier wolof; Karoga, quartier des autochtones et des Khassonké, Dinguira-bougou, Kofoulabé, Koussané, Komontara et Alinkané et le village de Liberté; en somme la ville et ses dépendances (1), soit deux ou trois kilomètres le long du

(1) Le quartier de Karoga tire, sans nul doute, son nom des Karo (au singulier Karé) qui l'habitaient et je pense que ces soninké étaient les au-

fleuve sur à peu près autant de profondeur dans les terres.

Dans chacune des agglomérations partielles susvisées, il y avait un chef indigène : Sadyo Sambala, pour Médine proprement dit et Karoga; Sogui-n-Doi, ancien artilleur, qui avait, comme tel, défendu Médine en 1857, commandait à Dinguira-Bougou ; les chefs de Kofoulabé, Komontara et Alinkané étaient des neveux de Sadyo Sambala; Koussané, composé en grande partie de gens provenant du village de Liberté, avait pour chef Mamadou Kéta; quant au village de Liberté, il était dirigé par un sergent de tirailleurs retraité, Sala Penda.

La population sédentaire était extrêmement mélangée, comme dans tous les grands centres commerciaux du Soudan; le noyau le plus ancien comptait quelques familles autochtones, puis venaient les Khassonké plus nombreux et tous plus ou moins clients de Sadyo Sambala, les Wolof et enfin un ramassis de toutes sortes de tribus.

Nous avions, dès 1886, installé un village destiné à recevoir les esclaves fugitifs; ils étaient placés là en observation pendant trois mois au cours desquels leurs maîtres pouvaient les réclamer. Si le réfugié ne pouvait prouver qu'il avait été l'objet de mauvais traitements, il était rendu à son maître, qui le réclamait pendant cette période; dans le cas contraire, il était libéré et demeurait comme tel au dit village de Liberté.

La population de ce village s'étant accrue, il avait été nécessaire d'autoriser les libérés, qui l'habitaient depuis le plus de temps à s'établir ailleurs; de la sorte s'étaient, sinon constituées, tout au moins grandement fortifiées, les agglo-

tochtones du lieu. Médine proprement dit doit sa fondation et, peut-être, son nom aux traitants wolof qui ne s'établirent là que vers 1824, lorsque fut fondée la compagnie de Galam. — Alinkané (la maison d'Ali) avait été la résidence d'Ali, chef soninké du Kaméra, dont les captifs étaient établis à Komontara (litt. demeure des esclaves); Koussané est aussi un nom d'origine soninké, litt. « chez le Koussa »; Kofoulabé est ainsi appelé des deux (*fula*) marigots (*ko*) qui se réunissent là; et Dinguira-bougou (litt. la hutte de la colline) tire également sa dénomination de sa situation.

mérations d'Alinkané, Komontara et Koussané. Là vivaient, côte à côte, des Bambara, des Sénoufo, des Ouassoulounké, des Minyanka... c'est-à-dire quelques-unes des innombrables victimes des guerres des Samory, Thiéba, Babemba, et autres pillards soudanais.

Comme on le voit par cet aperçu, les sujets d'étude ne manquaient pas, mais les loisirs pour poursuivre des investigations minutieuses faisaient défaut.

D'ailleurs, ce n'est pas tout que d'avoir un sujet d'étude, dans un pays où tout est si différent de ce que nous sommes accoutumés à voir et à entendre, il ne suffit pas de regarder et d'écouter, car l'on court le risque de ne rien comprendre à ce dont on est spectateur ou auditeur. Quand on est nouveau dans un pareil milieu, il est indispensable d'avoir un ou des initiateurs appartenant à ce milieu même et le connaissant bien.

A cet égard, je fus bien servi à Médine. Sadyo Sambala, qui était le chef de la ville, a été élevé à l'Ecole des Otages de Saint-Louis; son neveu Sambala, qui était secrétaire au poste, sort de l'Ecole des Fils de Chefs de Kayes; l'interprète Souleyman Goundyamou, qui me fut donné comme interprète, est fils d'une Dyallo du Khasso; depuis son enfance il est au service des Français et a fait partie notamment de la mission Hourst : tous trois parlent et comprennent bien le français et sont des Khassonké très au courant de tout ce qui touche au Khasso (1).

Ce furent pour moi des initiateurs précieux, mais je ne me suis pas borné aux seules informations venues d'eux et celles même qu'ils m'ont fournies, je n'ai cessé de les contrôler. Notamment, à cette époque, les administrateurs intervenaient personnellement dans l'administration de la justice et j'ai eu de la sorte à connaître de cas fort divers : c'est à cette école pratique que j'ai le mieux approfondi les coutumes indigènes.

(1) Depuis 1905 Sadyo Sambala est chef du Khasso.

Aussi, je pense que, moyennant quelque expérience du milieu, rien ne vaut comme d'être l'arbitre de maints débats judiciaires pour voir se révéler, sous ses aspects les plus caractéristiques, cette âme nègre, pour nous si difficilement accessible; il n'est certainement pas de moyen plus sûr de surprendre les secrets de la vie domestique et sociale, avec un luxe de détails ignoré des plus complaisants informateurs; sans compter que l'intérêt, cette clef de voûte des relations humaines, s'y révèle sous les formes les plus inattendues; en un mot, à écouter les plaideurs et à savoir provoquer leurs confidences, l'on assiste, par là même, à la vie indigène telle qu'elle est.

C'est de cette manière que j'ai pratiqué deux années durant pour étudier les coutumes du Khasso en particulier, mais je n'ai pas la prétention de posséder ces coutumes dans leur intégralité. La coutume, quelle qu'elle soit, n'est pas une ; elle diffère, ici et là; chaque famille importante a ses traditions qui, au point de vue juridique par exemple, forment autant de coutumes spéciales.

C'est qu'en effet, dans ces pays, l'unité sociale c'est la famille : le village, le canton, la province, l'état, sont autant de fédérations de familles commandées chacune par une famille et, dans toute fédération de ce genre, chaque élément (c'est-à-dire chaque famille) demeure indépendant, ou presque, dans la mesure où il ne porte pas atteinte au lien fédéral. Il n'y a pas de nationalités : Khassonké, Soninké, Malinké... ne sont que des noms de clans ; et ces clans ayant été formés d'éléments ethniquement très divers, leurs noms ne peuvent désigner des races homogènes, mais seulement des individus qui ont été soumis, plus ou moins longtemps, au même joug politique. C'est pourquoi l'histoire se réduit au récit des faits et gestes de telle ou telle famille exerçant ou ayant exercé le commandement.

Dans le clan, chaque élément constitutif conserve en principe son langage propre, mais les nécessités de la vie

de relations font que ces divers langages se compénètrent à la longue et c'est ainsi que se constitue une langue commune mais non homogène ni uniforme, non plus que n'est homogène et uniforme le type des gens du clan.

A mes observations personnelles, je n'ai pas manqué d'ajouter la lecture des auteurs susceptibles de me fournir des renseignements sur le Khasso. J'indique, par ailleurs, la liste de ceux que j'ai consultés, sinon utilisés. Aucun de ces auteurs ne s'étend beaucoup sur le sujet que je vais traiter. Carrère et Holle ont réservé quelques pages (sept) au Khasso; Remy se borne à une notice historique (vingt pages environ), mais précieuse pour moi parce qu'elle corrobore, dans l'ensemble, les traditions que j'ai recueillies; le docteur Lasnet se limite à l'ethnographie (sept pages) et de même Sarrazin (quatorze pages); Delafosse nous donne un bon aperçu du dialecte khassonké dans son *Manuel de la langue mandé* (pp. 247-254) et son très bel ouvrage : *Haut-Sénégal et Niger*, renferme, sur les Khassonké, des renseignements intéressants; enfin G. Bastard a réuni un vocabulaire d'environ deux cents mots khassonké. Tels sont les seuls auteurs qui ont consacré spécialement quelques pages au Khasso; nombre d'autres donnent, incidemment, des indications utiles à divers titres, mais, jusqu'à présent, aucun ouvrage étendu n'a été publié à ce propos.

En décrivant, avec tous les détails à ma connaissance, cette petite collectivité du Khasso qui, d'après les derniers recensements, compte à peine 11.200 membres, je n'ai pas entendu faire œuvre limitée à un si petit monde. A la vérité, le milieu indigène est tellement mélangé qu'en l'étudiant profondément en un point, l'on traite nécessairement des questions qui intéressent ce milieu tout entier : c'est ainsi, par exemple, que le cadre familial, le régime foncier, le système clanique,... que je vais examiner, ne sont point exclusifs au Khasso, ils sont au contraire très répandus

dans toute cette partie de l'ouest africain que l'on appelait autrefois le Soudan français. J'ai donc pensé que ce livre apporterait une utile contribution à la connaissance de ce Soudan français, où notre œuvre de civilisation n'est encore qu'à son aurore.

D'autant plus que, dans les sociétés humaines, nulle œuvre n'est durable qui ne s'appuie sur le passé, et l'intérêt que les gouvernements locaux, les corps savants et les sociétés spéciales qui s'occupent des choses indigènes apportent, aujourd'hui, à ces sortes de monographies s'inspire, sans nul doute — du moins à certains égards — du souci de cette loi de continuité au sujet de laquelle Fustel de Coulanges a écrit : «... le passé ne meurt jamais com-« plètement pour l'homme. L'homme peut bien l'oublier. « mais il le garde toujours en lui. Car, tel qu'il est lui-même « à chaque époque, il est le produit et le résumé de toutes « les époques antérieures (1). »

Notre action administrative dans l'Afrique occidentale française a pris pour devise : « Respect *absolu* et *égal* pour « tous les peuples nos sujets, de leur foi religieuse, de leur « liberté de culte et de leurs coutumes et traditions, en tant « qu'elles n'ont rien de contraire aux principes de notre ci-« vilisation (2). » L'une des conséquences — peut-être la plus importante — qu'a entraînée la restriction finale de cette devise, c'est la suppression de l'esclavage; d'autre part, le chef du Khasso n'est plus, maintenant, qu'une manière de fonctionnaire sous notre direction; le droit de propriété foncière, tel que nous le concevons, a été rendu accessible à l'indigène sous certaines conditions; la procédure judiciaire a été, par nous, réglementée... : bref, sous notre domination le milieu indigène se transforme. Cependant,

(1) Fustel de Coulanges, *la Cité antique* (Introduction).
(2) Circulaire du 22 septembre 1909 et du 26 décembre 1911, *in* C. Marty, *les Mourides d'Amadou Bamba* (page 127).

je ne fais point état de ces transformations, je me borne à décrire le milieu indigène dans son intégralité antérieure, cela afin que l'on puisse mesurer les répercussions de notre action ; afin, aussi, que l'on s'explique des apparences aujourd'hui singulières, résultats obligés des faits sociaux dont l'inexistence date à peine d'hier.

L'on a dit excellemment à propos de l'esclavage : « Tant « que les natifs ne jouiront pas d'institutions tutélaires, ils « ne seront pas réellement affranchis et leur sort ne s'amélio- « rera pas d'une façon sensible. Mais de pareilles institutions « ne s'improvisent pas; il faut au préalable connaître les « mœurs, les coutumes, les traditions de la population (1). » C'est l'expression, pour un cas particulier, de ce qu'il faut faire pour l'ensemble de notre œuvre civilisatrice et que l'on peut ainsi résumer : connaître le passé pour préparer l'avenir.

Dans ce but, de très remarquables travaux ont déjà été publiés (2) et d'autres, non moins importants, sont en préparation (3) : je ne fais qu'apporter ici ma contribution à ces recherches indispensables.

(1) Extrait d'une allocution de M. LE MYRE DE VILERS. (*L'Afrique libre*, n° 14, 4e série, juin 1913).

(2) *Haut-Sénégal et Niger* (*Soudan français*). Séries d'études publiées sous la direction de M. le gouverneur Clozel.

(3) La Société antiesclavagiste de France, notamment, poursuit en Afrique depuis plusieurs années une enquête ethnographique très étendue.

LIVRE PREMIER

ORIGINE ET HISTOIRE

Préliminaires.

Pour permettre l'intelligence de ce qui va suivre, il nous paraît bon de donner, comme suit, un résumé de ce qu'il faut entendre par Khasso.

Si, en effet, le Khasso est actuellement une région administrative et territoriale bien définie, il n'en a pas toujours été ainsi.

Les traditions établissent qu'à l'origine le Khasso fut une région de peu d'étendue, située sur la rive droite du Sénégal, aux environs de Bafoulabé ; les Peuls, qui nomadisaient là, furent, à cause de cette dénomination, appelés les « gens du Khasso » ; lorsque ces Peuls eurent formé avec certaines familles indigènes une sorte de clan indépendant des chefs locaux, le nom de Khasso s'appliqua également à ce clan ; ce clan — tout au moins la famille de ses chefs — ne cessa de se déplacer : d'abord dans la direction du nord-ouest, vers Kounyakari, à la recherche de nouveaux pâturages ; ensuite, par le fait des guerres, qui le rejetèrent sur la rive gauche du Sénégal vers Médine : le nom de Khasso, suivant la fortune du clan, s'appliqua ainsi tour à tour à des territoires divers.

Territorialement parlant, le Khasso c'est donc, si l'on veut, la contrée sur laquelle le clan du même nom a exercé son influence: cette contrée comprend, à la fois, des cantons situés sur la rive droite du Sénégal et des cantons situés sur la rive gauche du même fleuve.

Parmi les premiers, les Khassonké citent : le Tomora, chef-lieu Tambatinti, et dont les chefs sont pris dans une famille de Soussokho; le Sanakéné, chef-lieu Sabousiré, avec pour chef un Khanouté; le Fansané, chef-lieu Lakhamané, commandé par un Dyallo; le Karaga, chef-lieu Dyonkhola, le Gankontiri, chef-lieu Kolinguémou et une agglomération de Limbila, chacun commandé par un Dyakhité; le Dyombokho, chef-lieu Kounyakari, le Séro, chef-lieu Séro, le Dyadyéya, chef-lieu Kanamakhounou, le Gopéla, chef-lieu Khoulou, sont chacun sous l'autorité d'un Dyallo.

Sur la rive gauche du fleuve se trouvent : la Dembaya, chef-lieu Médine, sous le commandement d'un Dyallo ; le Logo, chef-lieu Sabou-siré, avec pour chef un Soussokho; Dinguiray, Makadenyé et Bafoulabé comptent d'importantes fractions de Khassonké commandées par des Dyallo; quant au Niatiaga, chef-lieu Mansonna, c'est un fief des Dyakhité.

Ces divers territoires n'ont pas été et ne sont pas actuellement occupés exclusivement par des Khassonké : depuis les temps les plus reculés, ils sont la propriété d'autochtones, parmi lesquels les Gadyo, qui habitaient et habitent encore les deux rives du Sénégal. Les Malinké avaient repoussé ces autochtones vers le Nord-Est et les avaient également chassés du Logo, avant que le clan du Khasso fût formé.

Ce clan, composé originairement de Peuls, de Malinké et de leurs métis, emprunta, par la suite, beaucoup aux Soninké, quand il s'avança vers le Nord-Est; dans la région septentrionale de Kunyakari, il contracta des alliances matrimoniales avec les Maures; à Médine il subit long-


Le Khasso
et
les pays voisins.
GUIDIMAKHA
Tuabo
Bakel
GUOY
GADYAGA
KAMÉRA
Sénégal Fl.
Daramané
Dyakhalel
Khayes
Goundyourou
BOUNDOU
Sénou-débou
Boulébané
Falémé R.
Farabana
DYAFOUNOU
Sêro
Silatiguiya
Kounyakari
Kémbé
DYOMBOKHO
Khoulou
Gopéla
Kanamakounou
Dyadyéya
Médine
Dembaya
KHASSO
KAARTA
Sabou-siré
LOGO
Dinguiray
Guimbaya
Maka-dényé
Mansonna
NIATIAGA
GANKONTIRI
Kolimguémou
Sabou-siré
SANAKÉNÉ
Tambatinti
TOMORA
FANSANÉ
BAMBOUC
Bafoulabé
Guimbaya
GANGARAN
Bakhoy R.
Bafing R.
Dyakha-sur-Bafing

temps l'influence des traitants Wolofs ; enfin, à diverses époques et sous diverses formes, il supporta le joug prolongé des païens Bambara et, plus encore, celui des Foutanké musulmans ; en tous temps, des attaches politiques et matrimoniales le lièrent au Bondou musulman.

Les gens du Khasso se dénomment eux-mêmes Khassongolou (sing. Khassongo). Les Soninké les appellent Khassonko (sing. Khassonké) ; les Malinké, Kassongalou (sing. Kassonga) ou Hassongalou (sing. Hassonga). — D'accord avec la plupart des auteurs européens nous dirons : les Khassonké.

∴

Remarque. — Dans les pages qui suivent, les mots khassonké, dont nous faisons emploi, sont écrits en italiques : pour leur prononciation consulter la partie linguistique.

CHAPITRE PREMIER

Origine des Dyallo du Khasso (1).

D'après leurs traditions les Peuls Dyallo du Khasso ont pour ancêtre un certain Dyadyé Dyallo.

Il était, disent ces traditions, dans le Bakhounou, à Dyabel Gandéga, un Peul nommé Dyadyé Dyallo qui n'avait pas d'enfant. Le devin, qu'il consulta, lui prédit que sa femme concevrait le jour où, au seuil de sa demeure, il immolerait un certain taureau qu'il lui désigna. Aussi, Dyadyé veillait avec soin sur ce taureau; ses parents, au contraire, n'attendaient qu'une occasion pour le faire disparaître, afin d'empêcher l'accomplissement de la prédiction.

Lors des fêtes de la circoncision, les jeunes neveux de

(1) Nous avons recueilli les traditions historiques auprès des personnes qualifiées pour les connaître le mieux, notamment : Sadyo Sambala, fils de Dyouka Sambala, ex-chef de Médine et chef actuel du Khasso ; Bakari, fils de Makhassé Sambala, interprète du gouvernement ; Aboula Mamodou, Gran et Sambala, ce dernier interprete du gouvernement, tous trois appartenant à la famille de Dyogou-Sambala ; le dyalo (griot) m-Boué Kouaté, familier de Demba Yamadou, chef du Khasso.

Au cours d'un séjour de deux ans à Médine, nous avons contrôlé auprès de nombreux indigènes les renseignements recueillis que nous avons, en outre, rapprochés de ceux donnés par divers auteurs. En particulier, l'ouvrage du commandant Rémy : *la Sénégambie*, contient sur le Khasso une notice, à peu près exclusivement historique, qui nous a été très utile, en raison des détails abondants et précis qu'elle donne et que les nôtres corroborent le plus souvent, alors, cependant, que cet ouvrage ne nous a été connu que plusieurs années après notre départ de Médine.



Fig. 1. — Peul du Bakhounou,
porteur de tresses.

Dyadyé pénétrèrent dans le parc au bétail pour faire choix des animaux à abattre. Dyadyé leur fit recommandation expresse de ne point toucher à son taureau ; mais, soit pour jouer un mauvais tour à leur oncle, soit pour mettre à exécution les projets de leur père, les jeunes gens égorgèrent le taureau, à l'insu de Dyadyé. Informé, celui-ci dissimula sa colère puis, la nuit venue, il mit le feu à la case des circoncis : tous périrent, tandisque, fuyant la vengeance de ses proches, Dyadyé quittait furtivement le pays poussant devant lui deux taureaux.

Il erra longtemps. Un jour qu'il s'était endormi au creux d'un baobab (1) pendant que ses taureaux paissaient, des chasseurs malinké (2) l'aperçurent. Stupéfaits, à la vue de cet homme si différent d'eux-mêmes, ils revinrent en hâte auprès de leur chef, nommé Kanti Fari Modi Borama Soussokho (3), qui résidait à Sabou-siré (4) (Tomora) ; ce chef envoya une trentaine d'hommes qui, guidés par les chasseurs, s'emparèrent de l'étranger et le lui amenèrent.

(1) D'où le nom de Bambérangola, dérivé, nous a-t-on affirmé, du mot *bamba* = baobab et qui doit se traduire « les gens de celui du baobab ». J'estime qu'il faut placer à la fin du seizième siècle l'existence de ce Dyadyé, en tenant compte de ce que Séga Doua vivait au temps de Brue. C'est approximativement l'époque indiquée par le commandant Rémy : « la tradition rapporte que vers 1600... »

D'après M. Delafosse (t. I, p. 289) le peuple Khassonké aurait pris naissance « vers la fin du onzieme siècle par suite du mélange de certaines fractions peules avec des autochtones du Haut-Sénégal. Ces autochtones étaient vraisemblablement des Kagoro sur la rive nord du fleuve, des Malinké sur la rive sud; les Soninké du Guidimakha et du Galam durent aussi fournir un élément appréciable ainsi que plus tard les Maures du Sahel ».

(2) Les Malinké n'étaient point les autochtones de la région, ils étaient venus là un siècle ou deux auparavant. « Conduits par un certain Moussa Makhan Soussokho, ils avaient envahi le Logo et, aidés par les Kouroumeya, en avaient expulsé les Gourgoulou, indigènes de petite taille analogue aux pêcheurs du Niger. » (Rémy.)

Il convient de signaler qu'il y a des pêcheurs du Niger nommés Kouroumey, vers Say, et que chez les Soninké il existe des Kourgoumé-si.

(3) Le plus souvent, l'on entend dire simplement Kanti Fari ; d'autres fois Farimaké Amadi-Boroba, ce qui signifie : le chef Amadi-le-Barbu.

(4) Les villages de ce nom sont nombreux. Sabou-siré serait, m'a-t-on dit, le nom donné à la résidence que l'on adopte définitivement après avoir plusieurs fois tenté de s'établir ailleurs sans succès.

Kanti Fari fut, lui aussi, très étonné, car c'était la première fois qu'il voyait un Peul. Il demanda à Dyadyé ce qu'il savait faire et, comme Dyadyé lui répondait qu'il se livrait exclusivement à l'élevage du bétail, Kanti Fari lui confia le soin de ses troupeaux. A titre de rémunération, Dyadyé reçut chaque année alternativement une génisse ou un veau. Il reprit ainsi sa vie pastorale dans une quasi-indépendance ; jouissant même, de la part des indigènes, de la considération due à sa situation de berger du chef. Mais il subissait d'autre part les inconvénients attachés à sa qualité d'étranger : il parcourait librement le pays, en quête des meilleurs pâturages, sans que nul voulût s'associer à sa vie ; il demanda une compagne à Kanti Fari, mais celui-ci ne voulut point donner une de ses sujettes à cet étranger. Enfin, à la suite d'une razzia vers le Niocolo, les gens de Kanti Fari ramenèrent une femme musulmane originaire de Dyakha-sur-Bafing et qui pour cela fut surnommée Dyakhanké (1) : comme Kanti Fari et ses gens étaient païens, ils ne se firent point scrupule de donner à Dyadyé cette femme convertie à une religion qu'ils détestaient, elle se nommait Sira Khoullé Tima.

De cette union naquirent (2) deux filles : Altiné et Boy.

Les descendants de Dyadyé se trouvent actuellement aux environs de Nioro et surtout vers Lakhamané.

Quant à lui, Dyadyé, il se rattachait à un certain Oubobiliassi par Amadou, Ilo, Dyadyé, Sadiga, Sannyéré, Bodeoul, Dété et Wondyé.

(1) Suivant une autre version, Kanti Fari ayant refusé de donner une femme à Dyadyé, celui-ci aurait racheté, moyennant une tête de bétail, une captive du village de Makhanyan.

Selon Rémy, Dyadyé épousa une captive peule qui se trouvait chez le chef malinké dont il était le berger.

D'après M. Delafosse, les traditions qui ont cours à Kayes disent que les ancêtres des Khassonké « auraient été un berger peul nommé Amadou Haoua et une femme bamana appartenant à une famille dont Amadou Haoua gardait les troupeaux ».

(2) Selon la tradition recueillie par Soleillet, de ce mariage seraient nés sept enfants : trois garçons et quatre filles.

Cet Oubobiliassi (1) était un caïd du temps de Mahomet : comme tous les caïds, il devait chaque année fournir au Prophète un certain tantième de ses troupeaux ; une année, il dissimula une partie de ses richesses ; Mahomet s'en étant aperçu le chassa en lui disant : « Va, ta race sera maudite, tes descendants seront des vagabonds. » En dernier lieu, Oubobiliassi campa à l'est de Tombouctou ; là, il apprit la mort du Prophète et, cédant à la nostalgie, il abandonna, sans esprit de retour, la famille qu'il s'était créée en épousant des femmes indigènes. Comme son nom était inconnu, on appela ses quatre fils chacun par le nom de sa mère ; ce furent les ancêtres des Dyallo, Dyakhité, Sidibé et Sankaré (2).

Quant à Ilo (3), auquel Dyadyé se rattache comme nous venons de le dire, certains de ses descendants ont formé la tribu peule des Irlabé et certaines autres la tribu maure des Ladoum.

(1) Altération dialectale du nom Okba ben Yassiri donné par les lettrés indigènes à l'ancêtre des Peuls.

(2) Les traditions indigènes relatives à l'origine des Peuls varient dans les détails, mais toutes ont ce fond commun que les Peuls sont des métis issus des femmes indigènes unies aux guerriers qui, dans les premiers temps de l'Islamisme, vinrent jusqu'aux frontières du Soudan pour répandre la religion musulmane par la force. Certains passages d'El Bekri donnent quelque crédit à cette opinion. Nous avons publié sur ce sujet une note, parue dans la *Revue Africaine* de 1911, avec à l'appui le texte arabe de la tradition et sa traduction. Dans la *Revue du Monde Musulman*, M. Delafosse a examiné divers textes analogues sur le même sujet et pense qu'il s'agit là de traditions pré-islamiques, qui font remonter l'origine de cette population africaine à des migrations sémitiques parties de la Mésopotamie, de la Syrie et de la Palestine.

(3) Cet Ilo paraît être celui-là même qui a laissé dans tout l'ouest africain la renommée d'un monarque très puissant.

La tradition des Khassonké rattache à la même origine les almami du Fouta Djallon par un certain Amadi Tabara, frère d'Ilo. La tradition des Peuls du Fouta Djallon ne corrobore pas absolument cette version tout en faisant remonter jusqu'à Ilo le mouvement initial d'immigration peule dans cette région. (Cf. Leprince, « le Labé », in *Dépêche coloniale illustrée* du 31 août 1907.)

Enfin, il est acquis que les relations d'Ilo et de ses gens avec les maures Oulad Mbarek leurs voisins ont déterminé la formation de tribus de métis connus sous le nom de Ladoum. (Cf. Sarrazin, *les Races humaines au Soudan français*.)

CHAPITRE II

Les Dyallo chefs du Khasso. Les Dyallo légitimes.

Maré-m-Fa.

Vingt années durant, Dyadyé (1) demeura seul de sa race dans le Tomora : au bout de ce temps, un de ses parents nommé Maré-m-Fa Samba Dyallo vint le rejoindre.

Après avoir tenté vainement de ramener Dyadyé dans le Bakhounou, Maré-m-Fa (2) décida de rester, lui aussi, dans le Tomora. Dyadyé le traita avec beaucoup d'affection, mais les Malinké, le considérant comme étranger, refusèrent de lui donner une femme. Alors Dyadyé lui dit un jour : « Comme les Noirs ne consentiront jamais à te donner une de leurs femmes, choisis celle de mes filles qui te plaira, je te la donne. » Maré-m-Fa refusa.

(1) Sa résidence ordinaire était à Gakou.

L'on rapporte que, comme les Peuls du Bakhounou, Dyadyé portait d'habitude les cheveux arrangés en tresses, mais lorsqu'il fut appréhendé par les gens de Kanti Fari sa coiffure s'était défaite et on le nomma, pour cette raison, *Koun'-dabali*, c'est-à-dire « tête non coiffée ».

(2) Ce genre d'abréviation est fréquent et ne laisse pas que d'obscurcir beaucoup les récits indigènes. C'est ainsi que l'on dit couramment Ahmadou Cheikou, sans spécifier de quel Cheikh, Ahmadou est le fils, en sorte que l'expression peut, par exemple, désigner tout aussi bien Ahmadou fils d'Omar, qu'Ahmadou fils d'Ahmadou, seul le sens du discours dissipe le doute.

A quelque temps de là, Dyadyé envoya Maré-m-Fa à la recherche de nouveaux pâturages en lui adjoignant ses deux filles; au retour, Altiné était enceinte des œuvres de Maré-m-Fa. Le fils qui naquit fut appelé Makhandyan et, plus tard, surnommé *bala* le grand.

Makhandya-m-bala (1).

Fut le premier de sa race qui put épouser une femme malinké ; il en eut trois fils : Dia-oulé, ancêtre des Dialangolou (2); Kholon, ancêtre des Kholounyangolou ; Sandiki-khoy, ancêtre des Yankolou.

Sandiki-khoy.

Eut également trois fils d'une même femme nommée Awa ; ce furent Amadou Awa, Séga Awa, Birama Awa.

Vers cette époque, des Peuls, venus du Bakhounou et du Fouta Djallon, commençaient à grossir le nombre de ceux qui vivaient déjà dans le Tomora, attirés sans doute par les pâturages nécessaires à la subsistance de leurs troupeaux, non moins que par la présence des gens de leur race. Ils formaient une manière de clan sous la direction des descendants de Maré-m-Fa, qui leur servaient d'intermédiaires auprès des autorités locales.

La tradition cite parmi eux : les Dyatoli, dont les descendants sont actuellement vers Bafoulabé, Séroumé et Séro ; Samba Bényé dont les descendants sont à Sawarané (cercle de Bafoulabé) et à Séro ; les frères Ali et Salia Kamané ;

(1) Désormais, le récit ne parle plus de Dyadyé Koun-dabali : entre ses descendants et ceux de Maré-m-Fa une séparation a dû se produire et le temps n'a fait que l'accentuer. En tout cas, le rôle effacé des premiers Bambérangolou justifie le silence que l'on observe à leur égard.

(2) Quant Awa Demba et ses gens furent contraints de fuir (voir plus loin), les Dialangolou vinrent s'établir à Dyakhalé, auquel les Khassonké donnèrent dès lors le nom de Diala.

partis du Bakhounou avec 999 (1) cavaliers, ils s'installèrent d'abord à Dyataya, entre Médina-Kouta et Dyabanyangué, puis vinrent se joindre aux clients de la famille de Maré-m-Fa. D'autre part, un fort nombreux contingent était venu du Fouta Djallon sous la conduite d'un certain Amadi Dyallo.

Tous ces réfugiés formèrent peu à peu un parti, avec lequel les chefs locaux durent compter. Il y eut de temps à autre des velléités de révolte qui, mal réprimées, accentuèrent encore, pour les réfugiés, la nécessité de recourir aux seuls gens susceptibles de servir d'intermédiaires : les Dyallo, descendants de Maré-m-Fa (2).

Amadou Awa.

A une époque, les descendants de Maré-m-Fa, cantonnés vers Fatola, avaient à leur tête Amadou Awa (3) qui rési-

(1) Il est probable que ce nombre composé de trois 9 est donné, comme il arrive souvent dans les traditions indigènes, pour la force magique qu'il recèle et non pas comme expression de la réalité ; il se trouve d'ailleurs démenti, en quelque manière, par la suite du récit puisque le parti Khassonké ne comptait à la bataille décisive de Tambi-Fara que 300 guerriers.

(2) Il est de principe chez les indigènes que l'étranger soit hébergé par l'hôte que lui désignent les autorités locales ; s'il prend de lui-même l'hospitalité, l'hôte qu'il se choisit doit se faire agréer à ce titre par les autorités locales : dans les deux cas, l'hôte est, à tous égards, le représentant et, en quelque sorte, le répondant de l'étranger. Ainsi en était-il de ces Peuls nouveaux venus, ils n'étaient indépendants qu'en apparence ; en fait et en droit, ils étaient à la merci des Malinké maîtres du pays et, nécessairement, ils ne pouvaient faire valoir leurs réclamations que par les gens de Maré-m Fa. D'où la situation de jour en jour plus importante de ceux-ci, dont le rôle grandit au fur et à mesure que grandit le nombre de leurs congénères. La situation influente et privilégiée attira au Maré-m-Fa-siolou toute une clientèle : des pauvres, des fugitifs, des gens de caste se recommandèrent à eux et devinrent ainsi, suivant l'expression indigène, leurs « *dyon'* » ; d'autres, qui apportaient un concours important, purent prétendre à une situation plus relevée ; d'aucuns s'unirent à eux par le serment du sang avec toutes ses conséquences ; d'autres, enfin, furent de véritables esclaves, obtenus par force ou par achat.

(3) D'après la tradition rapportée par M. Equilbecq, ce serait il y a quatre cents ans.

dait à Bambéla (1), sur la route de Kounyakari à Bafoulabé. Leur situation était difficile, car ils étaient en révolte ouverte contre les Malinké et avaient déjà essuyé plusiers revers; alors passa dans le pays un marabout de race peule accompagné de ses élèves : c'était Malik Si (2), originaire de Souyna, village du Fouta sénégalais. Consulté sur l'avenir, par les clients d'Amadou Awa, Malik Si, après mûres réflexions et pratiques divinatoires, déclara que, moyennant l'usage convenable d'un talisman qu'il préparerait lui-même, la victoire appartiendrait aux gens d'Amadou Awa (3).

Ce talisman, consistant en un écrit mystérieux, caché aux yeux de tous par une enveloppe de toile, devait être attaché à l'extrémité de la première flèche qu'Amadou Awa lui-même lancerait. Amadou Awa serait tué dans le combat, mais son sacrifice assurerait le triomphe des siens.

Se tenant à l'écart de tous ces conciliabules, Amadou Awa semblait les ignorer. Cependant, dans les réunions des notables et des chefs que la situation exigeait, les intéressés s'efforçaient de faire adopter les vues de Malik Si, sans toutefois oser déclarer à Amadou Awa quel sacrifice était indispensable. Enfin, les intéressés au mouvement insurrectionnel eurent recours aux *mabo* (4).

Ceux-ci, mis au courant et stimulés par des cadeaux, vinrent se poster devant la demeure d'Amadou Awa et, dans le langage qui sied aux grandes circonstances, ils chantèrent ses vertus, ses hauts faits, la gloire de sa famille,

(1) D'où la dénomination *Bambélangolou* appliquée à ses descendants ; l'on entend aussi Bambera d'où *Bambérangolou*. D'après le document publié par M. Equilbecq il faudrait lire Bambéro et ce nom proviendrait de celui d'une montagne voisine.

(2) Il a été publié sur le royaume de Bondou, dont Malik Si fut le fondateur, un très intéressant travail par feu M. le docteur Rançon. L'on assiste là par le menu à l'œuvre d'un de ces marabouts qui ont joué un rôle considérable dans la société indigène.

(3) D'après la version rapportée par Soleillet, aussi bien que d'après celle donnée par M. Equilbecq, Malik Si ne désigna pas expressément à ses demandeurs le nom de celui qui devait jeter la flèche.

(4) Voir sur les *mabo* la partie ethnographique.

la noblesse de son origine. Flatté dans son orgueil, il leur donna un captif : ils le refusèrent en exagérant encore la louange. Amadou Awa leur offrit un cheval, ils le refusèrent également. Alors, il exigea des explications : « C'est que, dit le plus autorisé d'entre eux, nous ne sommes pas venus te demander l'aumône ; tes largesses habituelles suffisent à nous rendre la vie heureuse. Permets-nous seulement de te dévoiler le secret qui doit te permettre de continuer brillamment la lignée à laquelle tu appartiens et te donner le moyen de vaincre les Malinké. » Il y consentit.

Quand il eut été mis au fait du stratagème imaginé par Malik Si, il sembla réfléchir, puis accepta de se rendre à l'assemblée des chefs et notables. Là, il déclara accepter la périlleuse mission qui devait assurer le triomphe, mais aux conditions qu'il formula ainsi :

I. Le chef de guerre (*keletigo*) ne pourrait, dorénavant, être choisi que parmi ses descendants, ainsi d'ailleurs que le chef suprême (*fankamala*).

II. Tout voleur d'un animal des parcs de sa famille serait puni de mort ; les membres de sa famille auraient au contraire le droit de disposer à leur gré des animaux domestiques d'autrui.

III. Ses descendants ne sauraient être punis pour adultère commis avec quelque femme que ce soit, tandis que quiconque aurait des relations coupables avec la femme de ses descendants serait à l'entière discrétion de ceux-ci.

IV. Seuls ses descendants auraient droit au *sagallo* et au *tonton'o*.

V. Ses descendants ne pourraient être inquiétés pour dettes (1).

(1) Les conditions d'Amadou Awa recueillies par Soleillet diffèrent peu de celles qui viennent d'être données, ainsi que l'on peut s'en rendre compte :

1° Que ses descendants seraient à tout jamais les nobles des Foulbé du Khasso ;

2° Que toute armée réunie dans le Khasso aurait pour chef l'un de ses descendants ;

3° Que ses descendants auraient droit de vie et de mort sur tous les habi-

Cette manière de constitution, qui assurait pour toujours la suprématie à la famille d'Amadou Awa, fut acceptée par tous, à l'exception du chef des Gopé-si résidant à Khoulou, lequel déclara que, venu seulement pour faire la guerre, il n'entendait pas se donner un maître. L'on passa outre à cette observation mais, ultérieurement, les Gopé-si s'en autorisèrent pour demeurer indépendants des Dyallo.

Les révoltés étaient désormais prèts pour l'attaque. Une veillée d'armes eut lieu avant l'engagement avec les Malinké ; on y remarqua deux jeunes gens qui sont demeurés connus sous les noms de Sorona Samba et de Sorona Dyéri : ils firent serment d'accomplir un acte mémorable, sans d'ailleurs le définir autrement. Ils partirent. Pendant la nuit, ils réussirent à pénétrer jusqu'au chef malinké Kankou Damakhan, chef du parti adverse qui résidait à Walia sur Bafing et le mirent à mort. Mais ils ne réussirent pas à s'échapper ; on se saisit d'eux et, attachés sur une claie en branchages, ils furent brûlés à petit feu.

Le combat eut lieu le lendemain aux environs de Tambifara près de Bafoulabé. Les Malinké étaient commandés par Kamara Soussokho. Conformément à la convention, Amadou Awa se plaça en avant de ses partisans et, suivant

tants du Khasso, mais que nul ne pourrait lever la main contre eux ni les traduire en justice ;

4° Qu'aucun Khassonké ne pourrait exercer de saisie sur eux, quoi qu'ils doivent ;

5° Qu'ils auraient le droit de fréquenter librement sans encourir aucune peine, sans que personne puisse s'y opposer, les femmes des autres Khassonké, et que quiconque regarderait les leurs serait puni de mort.

D'après la version de M. Equilbecq, Amadou Awa résuma ses desiderata ainsi : « J'ai trois enfants, deux garçons et une fille : le premier est Séga Dohi, le deuxième Mamadou Dohi, et la troisième Sané Dohi, je vous les confie eux et leurs enfants. Je demande que leurs descendants commandent aux Peuls du Khasso. Je désire qu'ils puissent épouser les femmes de votre race ; bien entendu, je ne parle que de celles qui sont libres et à qui ils pourraient se marier sans enfreindre les prescriptions d'Allah. » Cette dernière restriction montre clairement que l'informateur était ou voulait paraître musulman.

la prescription du Malik Si, jeta la flèche qui portait le talisman de victoire.

En tout, les insurgés étaient trois cents : cent d'entre eux trouvèrent la mort dans cette affaire dans laquelle périt également Amadou Awa ; cent autres furent blessés. De leur côté, les Malinké subirent un échec définitif.

Séga Doua (1).

Les vainqueurs mandèrent le fils d'Amadou Awa nommé Séga Doua. C'était un enfant de douze à treize ans : ils le mirent au courant de la convention qui avait coûté la mort à son père et se déclarèrent prêts à tenir leurs engagements. Ils lui prêtèrent serment d'obéissance, en présence de Malik Si qui présidait cette manière d'investiture.

Séga Doua fut un roi très influent. Il résidait à Bambéla et eut sous son autorité immédiate : le Tomora, le Kon-

(1) Séga Dona, suivant les renseignements de Soleillet, ne fut pas le successeur immédiat d'Amadou Awa ; celui-ci aurait laissé trois enfants issus de la même femme, Doua : deux garçons, Mamadou et Séga, et une fille, Sané. Mamadou, l'aîné, aurait été investi du commandement suprême mais, détesté de tous, il mourut peu après empoisonné, dit-on, et Séga Doua, qui lui succéda, fut même soupçonné d'avoir contribué à ce meurtre.

D'après la version de M. Equilbecq : « les Peuls élevèrent avec considération les enfants de Yamadou Havé. S'ils empoisonnèrent Mamadou Dohi, à cause de son intolérable arrogance, ils firent de Séga Dohi leur roi, dès sa majorité et maintinrent le pouvoir suprême à ses descendants. »

Séga Doua eut, entre autres femmes, une nommée Kinti dont il eut deux fils, Guimba et Amadou, et une fille, Alima, laquelle devint l'épouse d'un chef de Kényou auquel elle donna deux fils, Timba et Moussa. Antérieurement, Kinti avait été mariée à un certain Dyawé dont elle avait eu un fils, Saféré, et une fille, Kouléya : cette dernière épousa un homme de Khoulou et c'est par cette parenté utérine que la famille des chefs du Khasso est alliée aux Gope-si de Khoulou. — Un fils de Kouléya, nommé Timo, est demeuré connu comme étant le dévastateur de la région, restée longtemps déserte, de Sisséla entre Farabanna et Médine. Il existait, dit-on, un grand chef malinké, Sambou Dembélé, qui résidait à Farabanna, c'était à l'époque où les Anglais étaient à Toubabounkané. Sambou était puissant par le nombre de ses esclaves que commandait Dyonnama Koli. Toute la région de Sisséla était alors couverte des villages des captifs de Sambou. Or Sambou avait pour ennemi Timo Koli de Khoulou qui en un jour ravagea Sisséla de telle sorte qu'aucun village ne subsista.

tcla, le Fansané, le Dya'i, le Sanga, Malambou, Kounadila (Fatola actuel), Khoulou (1).

(1) Nous trouvons dans l'*Histoire des voyages* de l'abbé Prevost (édition de 1746) certains renseignements sur Séga Doua et le Khasso qu'il nous paraît intéressant de reproduire ici, p. 530 du t. II : « Au nord et au nord est du pays de Galam se trouve le pays de Kasson qui commence à moitie chemin entre les roches de Félou et de Govina. Le souverain s'appelle Séga Dora. Il fait sa résidence ordinaire à Goumel, dans une grande île ou plutôt une péninsule formée par deux rivières au nord du Sénégal. La plus méridionale de ces deux rivières qui forment l'île de Kasson se nomme la rivière noire, de la couleur sombre de ses eaux et ne prend pas sa source à moins d'une demi-lieue de celle du Sénégal, mais à moins d'une lieue de son origine elle devient si forte qu'elle cesse d'être guéable ; l'autre qui est au nord porte le nom de rivière blanche, parce que la terre blanchâtre et glaiseuse où elle passe lui fait prendre cette couleur, fort différente du Sénégal d'où elle sort à demi-lieue au plus de la source du Sénégal. La péninsule du Kasson longue de 60 lieues n'en a guère que 6 de large. Le terrain en est fertile et bien cultivé. Elle est peuplée et son commerce si étendu qu'elle doit être fort riche. Son roi passe pour un prince puissant qui n'est pas moins respecté de ses voisins que de ses sujets. Galam et la plupart des royaumes voisins sont ses tributaires. On connaît peu ses limites au nord, mais il est certain qu'au sud il s'étend jusqu'aux pays de Godova (Gadougou) et de Jaga (Dyakha-sur-Bafing) et que les Mandingos de Bambouk et de Tombuto sont ses tributaires s'ils ne sont ses sujets. On prétend que les habitants de Kasson etaient Foulis dans leur origine et que leur roi possédait anciennement le royaume de Galam et la plupart des pays qui forment aujourd'hui les états du Siratik. Peut-être faut-il rapporter à cette cause le tribut que ces peuples lui paient encore. On assure qu'il a des mines d'or, d'argent et de cuivre en fort grand nombre et si riches que le métal paraît presque sur la surface de sorte que si délayant un peu de terre dans un vase on le vide avec un peu de précaution, ce qui reste au fond est le métal pur. C'est ce que l'on appelle l'or de lavage.

« Comme les Français n'ont pas pénétré plus loin à l'est que les cataractes de Govina, toutes les informations que l'on a sur le royaume de Kasson viennent des marchands nègres du pays... ils conviennent tous qu'il s'étend plusieurs journées au-delà du rocher de Govina et qu'il est borné à l'est par un autre royaume qui touche à celui de Tombuto, pays que l'on cherche depuis si longtemps... »

Malgré les erreurs géographiques, que la simple inspection d'une carte de nos jours permet de rectifier, malgré les exagérations, qui ont à coup sûr leur point de départ dans l'intention des informateurs de satisfaire le désir d'Européens en quête de l'Eldorado soudanais, il n'est pas moins intéressant de constater, qu'à la fin du dix-septième siècle, le roi du Khasso occupait une certaine situation. A vrai dire, ce n'était qu'une manière de pillard barrant certaines routes, allant du nord au sud ou de l'est à l'ouest. En ce temps-là Goundyourou était le point de passage et le centre commercial d'où les caravanes gagnaient les escales du Haut-Sénégal ou de la Haute-Gambie ; par là transitaient notamment ces esclaves bambara, renommés pour leur caractère passif non moins que pour la force physique et qui faisait d'eux des travailleurs réputés précieux. L'accès de Goundyourou était

Dyadyé Gansiri.

Lorsque Séga Doua mourut, il eut pour successeur son fils aîné Dyadyé, né de sa femme Gansiri qui était du Fouta Djallon.

Pressé par la nécessité de trouver de meilleurs pâturages, Dyadyé s'avança vers le Nord-Ouest et vint nomadiser dans les parages de Kanamakhounou, avec résidence en ce lieu. La région prit, à cause de lui, le nom de Dyadyéya.

Dyadyé mourut à Kana, près Soutoukané, des suites d'une expédition contre les Bambara : comme il était très corpulent le pommeau de la selle le blessa mortellement dans l'ardeur qu'il déploya au cours de la bataille.

Guimba Kinti.

Le nouveau chef, frère cadet de Dyadyé Gansiri, était fils d'une femme nommée Kinti. A son tour et pour les mêmes raisons que Dyadyé, il se déplaça et vint s'établir au village de Kolobéla (Dyombokho). Il eut, lui aussi, à lutter contre les Bambara, mais, avec l'aide des armées du Bondou, il fut vainqueur et contraignit même ses adversaires, dont le chef se nommait Sira Bo, à lui payer tribut.

Demba Séga.

Alors s'ouvre la période la plus glorieuse de l'empire khassonké, du moins au dire des informateurs.

Demba Séga, troisième fils de Séga Doua, qui accédait au commandement suprême, avait, jusque-là, occupé son temps à escorter les caravanes qui, du Bakhounou, se rendaient dans les centres commerciaux du Haut-Sénégal et plus par-

à la merci de Demba Séga, tout comme celui de Dyakha-sur-Bafing : c'est pourquoi les pays limitrophes achetaient sa complaisance en lui payant tribut, tribut qui avait un caractère commercial et non pas politique.

ticulièrement dans les escales que fréquentaient les commerçants européens. A ce métier, il avait acquis quelque aisance parce qu'il était rémunéré à la fois par les gens qu'il convoyait et par les traitants auxquels il conduisait des clients. On affirme que, devenu *fankamala* du Khasso, il s'efforça de maintenir la plus grande liberté commerciale dans toute la région sous son influence, et les traitants lui payaient pour cela une redevance consistant, pour chacun, en une pièce de guinée.

Poussé, comme ses prédécesseurs, par la nécessité de trouver des pâturages, il s'avança vers le Nord-Est et conduisit ses troupeaux jusque dans la Dyafounon. En saison sèche, il nomadisait sur les bords d'une mare située au nord de l'emplacement de l'actuelle Kounyakari et, pour cela, payait un droit de pacage aux chefs locaux. Mais, les troupeaux sont, par les dégâts qu'ils causent, une source de discussions perpétuelles avec les agriculteurs : il advint ainsi que Demba Séga et le chef de la mare se querellèrent jusqu'à en venir aux mains. Demba Séga fut vainqueur et non seulement il considéra comme sienne désormais la prairie où vaguaient ses troupeaux et ses gens, mais encore exigea un tribut du vaincu. A proximité de la région ainsi occupée, il installa son campement, puis un village fixe qui fut dénommé Kounyakari, à cause, dit-on, du bois de *kounyé* employé pour la construction des cases.

Cet épisode montre, à vrai dire, tout le secret de la diplomatie qui permit aux Dyallo d'étendre leur autorité. Obligés de faire front à tout moment aux contestations provoquées par les déprédations de leurs troupeaux, ils avaient organisé une sorte de milice qui imposait par la force aux indigènes des empiètements qu'ils n'auraient autrement jamais admis. Au droit d'usage ainsi conquis, ils s'efforçaient d'ajouter des droits politiques qu'ils étendaient peu à peu au gré des circonstances.

Voici, par exemple, comment le Tomora devint tributaire

du Khasso : un jour, Tonga Séga, fils de Diba Sambala, se présenta, avec un parti de cavaliers, devant un village du Tomora ; à quelque distance du village cette troupe prit le galop de charge, et, traversant le village, saisit femmes et enfants, en simulant une razzia. Les gens du lieu prirent la chose au sérieux et, comme Tonga Séga ramenait les personnes qu'il avait enlevées, les hommes du village entourèrent la petite troupe et l'attaquèrent de toutes parts sans vouloir entendre d'explications. Tonga Séga fut tué.

Lorsque le calme fut revenu, les gens du Tomora comprirent toute la gravité de l'affaire. Dans la crainte de représailles que Demba Séga n'eût pas manqué d'exercer contre tout le canton tenu pour solidaire de la faute d'un seul village, ils envoyèrent une députation pour traiter à n'importe quelles conditions. Ils offrirent à Demba Séga de désigner lui-même celui d'entre eux qu'il jugerait bon d'immoler pour « payer l'âme » du défunt et Demba Mahdi, oncle de Tonga Séga, penchait pour cette solution conforme à la coutume, mais Demba Séga, en politique avisé, mit comme seule condition à son pardon, qu'en temps de guerre toutes les ressources du Tomora seraient à sa disposition entière : ce qui fut accepté.

Tirer parti des circonstances, telle fut en substance la ligne de conduite de Demba Séga. En voici une nouvelle preuve. Un almami du Fouta Djallon, nommé Sori, suivant les uns, Omar, selon d'autres, envoya intimer l'ordre aux Khassonké de se soumettre à la loi du Prophète, menaçant en cas de refus d'envahir le pays et de tout saccager. Après réflexion, Demba Séga, qui ne se sentait pas de taille à lutter, fut d'avis de se soumettre ; mais il rencontra un antagoniste résolu et influent dans un notable nommé Sandyan Babi Séga. C'était un homme riche, possesseur de nombreux esclaves et appuyés par de dévoués partisans, si bien que Demba Séga ne pouvait rien entreprendre de grave sans son assentiment.

Dans le conseil qui fut tenu, Sandyan Babi demanda curieusement : « Mais en quoi consiste la prière ? » Demba Séga exécuta de son mieux la prière en prenant les attitudes rituelles. « Eh bien, conclut Sandyan Babi, je ne me résoudrai jamais à faire de pareilles singeries... » Tous les discours de Demba Séga laissèrent le notable inébranlable, il fallut recourir aux arguments suprêmes : Demba Séga offrit à Sandyan Babi une de ses filles à laquelle il constitua une belle dot en bœufs et en bijoux d'or. Sandyan Babi céda et Demba Séga fit connaître sa soumission à l'almami du Fouta Djallon qui lui conféra en retour le titre d'almami (1) du Khasso.

Demba Séga prit sa conversion au sérieux, il se fit donner une sorte de conseiller musulman par les Dyakhanké et s'en remit au tribunal musulman de Goundyourou (2) pour juger les affaires de gravité exceptionnelle.

C'est, semble-t-il, surtout parce que ses voyages aux escales lui avaient démontré l'intérêt qu'il y avait à ménager le monde des musulmans, voués au commerce non moins qu'à la domination politique, qu'il agissait de la sorte. Et sans

(1) L'histoire de l'introduction de l'islamisme dans un canton du Khasso, le Tringa, nous est présentée comme suit par Mungo-Park : « Le 5 janvier 1796 arriva à Tisie une ambassade composée de dix personnes. Elles étaient envoyées par Abd-ul-Kader, roi de Fouta-Torra, pays situé à l'occident du Bondou. Les envoyés ayant engagé Tiggity Sega à convoquer les habitants de la ville, déclarèrent que si le peuple de Kasson n'embrassait pas la religion musulmane et ne prouvait pas sa conversion en faisant onze fois chaque jour des prières publiques, le roi de Fouta Torra ne pourrait garder la neutralité dans la guerre qu'on s'apprêtait à faire et qu'il joindrait ses armes à celles du roi de Kajaga. »

Ces faits sont-ils postérieurs ou antérieurs à ceux des récits qui, eux, concernent Demba Séga ? Nous n'avons pu le savoir.

(2) Nous savons encore par l'*Histoire des Voyages* de l'abbé Prevost, que Goundyourou était une grande ville enrichie par le commerce des caravanes et peuplée par 4.000 à 5.000 marabouts. C'était la métropole d'une manière de république formée par un certain nombre de villages mahométans situés en bordure du Sénégal et parmi lesquels Daramané occupait le premier rang. Il est remarquable qu'au cours des siècles ultérieurs cet état de choses, probablement déjà fort ancien, se maintint si bien que nous-même en avons constaté l'existence.

Goundyourou est situé au S.-E. de Kayes à peu près à hauteur de Médine.

doute faut-il rattacher au même sentiment, l'alliance qu'il conclut avec le chef maure (1) d'Axiri en lui donnant sa fille Khoumba. Suivant les traditions des Khassonké, de cette union naquit un fils, Mahmadou, qui eut lui-même deux fils, Bou Seydi, dont les descendants sont les Fal, chef des Maures du Séro, et Déya, père du fameux agitateur Mahmadou Lamine.

Par sa prudence politique, Demba Séga fut, en réalité, le véritable fondateur de l'empire du Khasso : les informateurs sont unanimes à le proclamer. Mais c'était là, à tout prendre, un empire chancelant, car il était entouré de voisins turbulents et audacieux, toujours prêts, comme lui-même, à faire un mauvais coup (2) ; pour les chefs du Khasso, la guerre était une nécessité non seulement pour se défendre, mais surtout pour pouvoir se répandre en largesses indispensables afin d'entretenir le loyalisme des clients, des familiers, des serviteurs dispendieux et avides.

Quoi qu'il en soit, par tous les moyens mis en œuvre, Demba Séga amassa une certaine fortune et, notamment, réunit un nombre assez considérable d'esclaves. A cette époque et jusqu'à ces dernières années, la puissance et la

(1) Les Maures dont il est ici question sont des Oulad el Khouizi, fraction de la tribu arabe des Oulad Mbarek lesquels sont des Makil. Nous assistons ainsi à la fusion avec l'élément indigène d'un rameau de l'invasion arabe du onzième siècle.

Les Oulad el Khouizi ont, par les métissages, tellement perdu l'aspect même de leurs ancêtres arabes qu'ils sont physiquement tout à fait semblables aux nègres qui les entourent. Un côté intéressant de cette fusion doit être signalé ici : les maures n'ont point de nom de famille pareils à ceux que certains indigènes, les Mandé, appellent le *dyamou*, or nous constatons que les Khouizi sont, par les indigènes qualifiés Fal qui devient leur *dyamou ;* d'un autre côté, par l'union avec les femmes indigènes, un de ces Fal a donné naissance à des Dramé ; nous verrons encore qu'une branche de ces mêmes El Khouizi prit pour chef un certain Amar Diko. Il y a là d'utiles indications pour l'histoire des *dyamou*.

Il convient en outre de remarquer comment, contrairement aux apparences parfois, les indigènes peuvent réellement prétendre se rattacher à un ancêtre arabe.

(2) Les Massa-si, sous le commandement de Seba-Mana, auraient attaqué Demba Séga et l'auraient battu à Dialakho, près et au nord-est de Kounyakari. (*Trad., hist. et lég. du Soudan Occidental*, DELAFOSSE.)

richesse étaient, dans ces régions, en fonction du nombre des esclaves; par ses esclaves l'on imposait sa volonté et l'on faisait fructifier les biens de toutes sortes : mais, pour les diriger, les maintenir dans l'obéissance et en tirer le meilleur parti possible, leur maître devait être sédentaire, d'où l'importance de Kounyakari et l'organisation, au moins sommaire, du pouvoir central.

Ainsi Demba Séga ne fut pas seulement le plus grand roi mais, à vrai dire, le premier roi du Khasso.

CHAPITRE III

Les Dyallo chefs du Khasso
(*Suite*).
La branche bâtarde.

Diba Sambala.

La mort de Demba Séga provoqua des désordres extrêmement graves. Au temps de sa jeunesse, Demba Séga avait entretenu des relations avec une femme du Logo, nommée Diba, de laquelle il eut un fils, Sambala. Devenu roi, Demba Séga fit venir Diba et son fils auprès de lui. D'autre part, il établit son frère, Silatigui Yamadou, dans le Séro.

Quand mourut Demba Séga, Silatigui Yamadou était déjà mort laissant pour lui succéder son fils aîné Saféré, qu'il avait eu de Kombossé; Saféré vint s'établir à Khridyon (ou Krémis) alors que ses frères demeuraient à Dyinkoulou, Dyanéga, Mahdia. Saféré n'étant pas le plus âgé des Dyallo ne pouvait légitimement prétendre succéder à Demba Séga, non plus qu'il n'avait pu hériter des biens de son oncle Dyadyé Gansiri; aussi, était-il pauvre et sans espoir de voir son bien s'augmenter par la disparition naturelle et anticipée de ses parents riches.

A Kanamakhounou, Dyadyé Gansiri avait eu pour successeur Kana Séga; bientôt remplacé par Dyadyé, dont la mère se nommait Ouri, et qui était contemporain de Saféré et de Sambala.

Ce dernier, fils naturel de Demba Séga, soutenu par Saféré, se présenta pour prendre la succession de son père. Il eut pour compétiteur Mahdi, le fils légitime que le défunt avait eut d'Awa, veuve de son frère Guimba; Demba Madhi était appuyé par ses frères germains A Mamodou et A Séga (A est une abréviation de Awa).

Saféré voulut entraîner Dyadyé, mais celui-ci, perçant à jour ses manœuvres hypocrites, lui dit: « Moi, je puis me contenter des biens de mon père; quant à toi, je comprends que tu sois désireux des troubles qui peuvent te permettre d'acquérir quelque chose, mais ne compte pas sur moi pour t'aider dans ce but. » Saféré ne se tint pas pour battu, il revint et offrit à Dyadyé la fille de Diba Sambala, appelée Dyati, pourvue d'une jolie dot en or. Dyadyé accepta.

Alors Saféré alla à Guémou circonvenir les Bambara que commandait Monssou-Koura Bo. Les Bambara furent vite décidés, trop heureux d'une occasion de piller.

Les alliés se présentèrent devant Kounyakari un mercredi et ce jour néfaste est demeuré connu sous le nom de *Khasso arabo* (le mercredi du Khasso). Demba Mahdi (1) et A Mamodou furent tués et leurs partisans dispersés. Les captifs de la couronne devinrent la proie des alliés qui se séparèrent brouillés par le partage du butin.

Diba Sambala mourut un an après.

Moussa-khoy.

Awa Demba, fils de Diba Sambala, était décidé à succeder à son père, mais Saféré intervint et lui dit: « Oublies-tu

(1) Suivant une autre version, Demba Mahdi ne fut pas tué et, ne renonçant aucunement à ses prétentions, il s'enfuit, gagna le Tomora, puis le Bakhounou et mourut dans ce dernier pays à Sékello.

que ton oncle est encore vivant? Plus âgé que toi, c'est à lui que revient le commandement. Sache-le bien, je n'hésiterai pas à te combattre si tu passes outre à mon conseil; si tu laisses le champ libre à Moussa-khoy, je te promets de t'aider à le supprimer et à le remplacer. »

Ainsi, Moussa-khoy, frère de Diba Sambala, devint chef.

Aussitôt les Dyadyéya et Guimbaya commencèrent à intriguer à l'instigation de Saféré. Un jour, les conspirateurs se réunirent derrière Kounyakari sous prétexte de régler des affaires de famille. Ils firent appeler Moussa-Khoy : il ne vint que sur l'affirmation qu'Awa Demba était présent. Peu après, quand le palabre fut engagé, un esclave tua Moussa-khoy d'un coup de fusil : c'est ainsi que les conjurés avaient décidé de se débarrasser de lui, en promettant la liberté à l'esclave qui le tuerait.

Awa Demba.

A peine Awa Demba était-il installé que Saféré alla trouver Ouri Dyadyé pour le décider à l'attaquer. Dyadyé refusa : « Maintenant tout est fini entre nous, dit-il. Tu es cause de tous les malheurs qui désolent notre pays : autrefois, j'étais riche des biens de mon père et tu me les as fait gaspiller pour ton seul profit. » Ouri Dyadyé s'allia à Awa Demba.

Saféré ne se découragea pas. Dans le Tringa, commandait un autre membre de la famille des Dyallo, nommé Tagati Séga (1), qui jusqu'alors était demeuré étranger à toutes ces intrigues de famille. Saféré réussit à l'attacher à sa cause et s'assura également le concours des Bambara, commandés par Bo-dyan-Moriba.

La bataille eut lieu à Khridion et fut terrible : Tagati

(1) Il résidait à Tisie, quand il fut visité par Mungo Park, en 1795.

Séga fut tué (1) ; Awa Demba vaincu dut abandonner Kounyakari et gagna Fatola. Ouri Dyadyé revint à Kanamakhounou et Saféré demeura à Khridion.

Saféré revint trouver Ouri Dyadyé pour obtenir son concours contre Awa Demba. Alors Dyadyé, qui était né le même jour que Saféré et avait de ce fait le droit de s'exprimer en toute franchise, dit : « Écoute, finissons-en, Demba et moi sommes tes enfants, nos biens t'appartiennent, commande-nous, mais laisse-nous vivre en paix. Quant à moi, je ne veux plus, désormais, prendre parti dans tes dissentiments avec Demba : je resterai chez moi et vous défends d'y venir ; si l'un de vous a l'audace de passer sur le territoire de mon village, je l'en chasserai. »

Saféré fit encore appel aux Bambara. Awa Demba dut céder à la fortune contraire et gagna Koussané, près Médine.

Au retour, Saféré décida les Bambara à lui faire escorte. Les Gopé-si de Khoulou se joignirent à eux. Arrivés à hauteur de Kanamakhounou, Saféré entraîna toute la bande au pillage du village. L'opération fut facile, tous les guerriers, y compris le chef, étaient aux champs, les pillards firent sans coup férir ample butin ; mais Ouri Dyadyé prévenu fit battre le *tabala*, rassembla son monde et tomba à l'improviste sur Saféré et ses alliés qu'il tailla en pièces et contraignit d'abandonner toutes les prises qu'ils avaient faites. Les gens d'Awa Demba passèrent ainsi aux mains de Dyadyé. Le chef des Gopé-si, blessé, fut fait prisonnier par Ouri Dyadyé qui le fit simplement reconduire à Khoulou.

Dès qu'il fut rentré à Khridion, Saféré envoya un émissaire à Dyadyé pour s'excuser d'avoir cédé, disait-il, aux sollicitations menaçantes des Bambara ; il lui faisait dire

(1) Tagati Séga eut pour successeur son fils Sani Moussa qui, sous la protection des Bambara, alla s'établir à Khamantéré, à l'est de Kanamakhounou, sur l'emplacement de la forêt de Kounsingan.

en outre : « Méfie-toi d'Awa Demba, c'est un hypocrite qui va bien sûr te faire demander de lui rendre sa famille et qui n'attend, cependant, qu'une occasion pour te nuire. »

Awa Demba vint, en effet, lui-même, chercher les siens que Dyadyé ne fit aucune difficulté pour lui rendre. Bien plus, les conseils de Demba le décidèrent à quitter Kanamakhounou ; ensemble, ils prirent la route qui mène à Koussané, mais, arrivé au chemin qui conduit à Makadényé, Dyadyé se sépara de Demba : sa mère était une Nomokho de Makadényé et c'est auprès d'elle qu'il entendait se retirer. Il vécut sept ans à Makadényé et eut pour successeur son fils Séga, dont la mère se nommait Dado. Dado Séga avait pour frère Sambala, fils d'une nommée Dyogou, de la famille des Batyili de Makhana. Sambala (1)

(1) La guerre éclata dans le Gadyaga entre les deux partis formés : l'un par les Silmana et les Sountoukara avec Samba-Koumba-Dyaman de Tuabo pour chef ; l'autre par les Makhankara commandés par Samba Yacine, chef de Makhana ; Samba-Koumba-Dyaman s'assura par des présents, à la fois la neutralité des Bambara et le concours du Bondou et du Khasso.

Les chefs du Khasso ayant décidé d'envoyer des renforts à Samba-Koumba-Dyaman, Dado Séga chargea Dyogou Sambala de prendre le commandement de son contingent; Dyogou Sambala refusa de marcher contre Samba Yacine qui était son oncle : « Je n'accepterai, dit-il, de commander la colonne que si elle a pour objectif Tuabo. » Dado Séga lui répondit : « Tu oublies que, dans notre famille, il est de tradition que le neveu combatte son oncle, donc je ne change rien à ma décision, c'est à Makhana que tu dois aller. »

A la nuit, Dyogou Sambala fit seller son cheval et accompagné de son seul *sofa*, Al Hadji, il partit chez Gran, le chef des Massassi. Au point du jour, lorsqu'il parut aux environs de la capitale, des enfants coururent prévenir qu'un étranger à cheval venait d'arriver et qu'il apparaissait à sa mine que c'était un homme de bonne condition. Gran envoya aux informations, et lorsqu'il fut renseigné il assigna un logement à Dyogou Sambala qu'il convoqua, en même temps, pour le lendemain. Sambala insista pour être reçu de suite et obtint satisfaction. Il exposa à Gran les motifs qui l'avaient obligé à quitter son pays et lui demanda une colonne pour secourir Samba Yacine : « Je suis malheureusement lié par les promesses que j'ai faites, dit Gran ; Samba Yacine m'a envoyé son fils Suley qui est ici, mais qui a été prévenu par les présents de Samba-Koumba-Dyaman et, aujourd'hui, pour ne pas trahir mes engagements je retarde le moment de répondre à Suley. Toutefois, j'éprouve pour toi tant de sympathie que je réunirai demain le conseil des notables et plaiderai en ta faveur. » — Le lendemain, au conseil des notables, Gran exposa les motifs de la visite de son nouvel hôte et insista tout particulièrement pour qu'on lui accordât la colonne de secours

ayant pris fait et cause pour son oncle Samba, fils d'une Wolove appelée Yacine, en son absence l'on se partagea ses biens à Makadényé. A son retour, aidé par les Bambara, il reprit tous ses biens et, quittant Makadényé, revint s'établir à Kanamakhounou.

Après avoir quitté Dyadyé, Demba rentra à Koussané pour, peu après, gagner Ouaou, où il triompha d'une attaque des Bambara ; mais, trop faible pour tenir longtemps, il s'enfuit au Sahel d'où il vint à Gouriki et de là, après la mort de l'almani d'Abd del Kader, en 1807, partit pour le Logo. Il s'installa à Nyimékou, sur la rive droite du Sénégal, en face de Sabou-siré. Attaqué par les Bambara, il passa sur la rive gauche et demeura à côté de Sabou-siré en un lieu qui, depuis, a été appelé Demba Sabou-Siré. Il y fut en butte à toutes sortes de tracasseries et finit par se réfugier dans les montagnes de Maméri : les gens du

qu'il était venu demander : « Mais, dirent les notables, nous sommes engagés vis-à-vis de S.-K. Dyaman et il nous est d'autant plus difficile de changer d'avis que nous avons déjà gaspillé ses présents. » Mais Gran demeura ferme et les notables conclurent : « Aussi bien tu es maître de faire ce que tu voudras : peut être vaudrait il mieux pour donner satisfaction aux deux partis envoyer une ambassade à S.-K. Dyaman pour lui exposer que tu serais heureux de lui voir abandonner ses projets contre Makhana et que s'il y persiste tu pourrais ne pas garder la neutralité. » Ce moyen terme fut accepté et, sur-le-champ, on préleva sur chacun des quatre « pieds » de l'armée bambara un contingent de 80 hommes et un chef fut placé à la tête de cette petite armée qui fut remise à Dyogou Sambala. — Arrivé à hauteur de Kanamakhounou D. Sambala envoya des émissaires à ses amis du Khasso pour les inviter à se joindre à lui en passant par le Natyaga, les Gope-si furent du nombre. En face de Tuabo, D. Sambala n'eut pas de peine à décider les Bambara à l'attaque : « Comment, leur dit-il, vous allez demander à S.-K. Dyaman de ne pas attaquer Samba Yacine simplement pour ne pas déplaire à votre maître ! Mais tous les Silmana vont en faire des gorges-chaudes, car ils ne douteront pas que ce ne soit l'indice d'une faiblesse certaine... » Sur ces entrefaites arrivèrent les Khassonké amis de D. Sambala et les Bambara se sentant en nombre attaquèrent Tuabo qui fut pris.

Pendant que Dyogou Sambala faisait ainsi les affaires de son oncle Samba Yacine, à Makhadényé l'on se partageait ses biens ou, du moins, l'on désignait à chacun la part qui lui en reviendrait. Sur le chemin du retour, D. Sambala, apprenant ce qui s'était passé, alla trouver Gran et obtint de lui une colonne qui lui permit de reprendre ses biens, après quoi il vint s'établir à Kanamakhounou.

Logo l'y attaquèrent, alors il vint s'établir sur l'emplacement du poste actuel de Médine.

Sa situation était fort précaire, car ses ennemis s'efforçaient de se débarrasser de lui, les Bambara surtout le harcelaient. Sur ces entrefaites arriva Duranthon qui, appréciant les difficultés qu'Awa Demba avait à surmonter, comprit qu'il pourrait, moyennant quelque secours, s'en faire un utile auxiliaire pour l'avenir. Il lui promit donc de revenir construire un fort qui le mettrait à l'abri des attaques de ses ennemis. Il revint, en effet, avec du personnel et du matériel et aussi des munitions de guerre et des marchandises; il épousa Sadyo-ba, fille d'Awa Demba et ce mariage cimenta définitivement son alliance avec ce chef. La présence de Duranthon assura à Awa Demba une situation meilleure; mais, au retour d'un voyage qu'il avait fait à Saint-Louis (Sénégal), Duranthon (1) mourut et les embarras augmentèrent.

(1) Duranthon, employé du gouvernement à Saint-Louis (Sénégal) fut, vers 1830, envoyé en mission dans le Haut-Fleuve. Il visita en détail le Khasso et acquit des notions assez précises sur les mines d'or du Bambouc. Au moment où il se trouvait dans le Khasso, les Bambara du Kaarta dévastaient le pays d'Awa Demba et y commettaient des exactions qui exaspéraient ce chef. Pour se concilier sa faveur, Duranthon lui promit en quittant le Khasso de revenir bientôt avec des valeurs considérables et de construire à Médine un fort qui le mettrait à l'abri des vexations de ses ennemis ; de son côté Awa Demba s'engagea à lui donner en mariage sa fille Sadyo-ba.

Duranthon revint en effet avec des munitions de guerre et une grande quantité de marchandises. Il épousa Sadyo-ba. Il s'occupa de construire le fort promis. Mais les Bambara et les Malinké pensant qu'Awa Demba serait à l'abri lorsque cette construction serait terminée ne cessèrent de le harceler. Duranthon perdit par ce fait beaucoup de ses marchandises. D'autre part, l'ingénieur qu'il avait amené fut vite fatigué et le quitta. Enfin, des bruits mis en circulation à Saint-Louis représentèrent Duranthon comme un traître au service de l'Angleterre et faisant tous ses efforts pour diriger le commerce du Haut-Fleuve vers la Gambie ; on l'accusait également de nous créer des difficultés avec le Bondou. Toutefois, il se maintenait à Médine, lorsque sous le poids d'accusations mensongères il fut arrêté en 1837 par ordre du gouvernement du Sénégal et amené à Saint-Louis. Mais il se justifia et obtint l'autorisation de revenir dans le Khasso. Il mourut à Médine en 1839.

Cet homme intelligent et énergique a sans nul doute été mal apprécié. Ses vues étaient larges, il voulait que les Français prépondérants et forte-

Makhan Fatou, le chef du Logo, considérant Awa Demba comme un simple réfugié, le traita, lui et les siens, comme des tributaires. Les choses s'envenimèrent au point qu'un conflit armé éclata. Awa Demba vainquit et tua Makhan Fatou, et c'est depuis lors qu'il se considéra comme indépendant et chef du territoire qu'il occupait. Il mourut peu de temps après ce triomphe.

Kinti Sambala (1).

Son fils aîné lui succéda et eut à faire face aux attaques du fils et successeur de Makhan Fatou, Nya Modi ; assailli, d'autre part, par Dyogou Sambala, il dut céder à la fortune contraire, et s'enfuit dans le Boudou, où il s'établit à

ment établis dans le Haut-Fleuve allassent se placer sur le parcours des caravanes qui traversent le pays de l'Ouest à l'Est ; il voulait nous frayer une route vers les mines d'or du Bambouc, mais, crime irrémissible à cette époque, il parlait de la liberté commerciale : il eut dès lors à lutter contre une société privilégiée en possession depuis longtemps d'un monopole dont elle ne voulait se dessaisir à aucun prix. Dans cette lutte il succomba, il devait périr, en effet, car il était venu avant le temps.

J'ai emprunté les éléments de cette esquisse à Raffenel ; l'on trouve bien d'autres détails sur Duranthon, sa femme et leurs enfants, soit encore dans Raffenel, soit dans Carrère et Holle, Faidherbe et Soleillet. Rien à Médine ne rappelle le souvenir de ce précurseur dont l'œuvre a indubitablement préparé les voies de notre établissement dans ce pays. Il y a là pour le moins un oubli à réparer : le nom de Duranthon doit rester attaché à Médine à l'égal de ceux des héroïques défenseurs de 1857.

(1) Kinti Sambala et Dyouka Sambala naquirent le même jour et cette coïncidence faillit être, à la mort de leur père, le prétexte d'une guerre civile. Voici ce que l'on raconte à ce propos : quand Dyouka, mère de Dyouka Sambala, fut accouchée, un griot fut aussitôt envoyé à Awa Demba pour lui annoncer cet événement ; mais ce griot arriva au moment où Awa Demba prenait son repas, il ne voulut pas le déranger et alla lui même se restaurer. Sur ces entrefaites, Kinti accoucha de Kinti Sambala : le forgeron chargé d'en informer Awa Demba ne se laissa pas arrêter par le même scrupule que le griot et fit incontinent sa commission. A peine terminait-il que le griot, qui revenait, dit au roi : « J'ai un événement semblable à t'annoncer, Dyouka est accouchée d'un fils, un peu avant Kinti, mais comme tu prenais ton repas, je n'ai pas voulu te déranger. » — « Tant pis, dit Awa Damba, c'est la naissance du fils de Kinti qui m'a été annoncée en premier lieu, c'est ce fils qui est l'aîné et qui devra me succéder. »

Kidira. Les émigrés ne revinrent que peu à peu à Médine tandis que leur chef restait au Boudou où il mourut (1).

Dyouka Sambala.

Succède à son frère. Il s'établit à Médine et, de là, avec l'appui des Silatiguiya marche sur Makadényé et tue Dado Séga. Puis il se retourne contre Dyogou Sambala et neuf mois durant assiège Kanamakhounou, mais une sortie heureuse des assiégés l'oblige à se retirer.

L'arrivée d'El Hadj Omar à Farabana détermina une nouvelle orientation dans ces guerres intestines. Dyouka Sambala fit cause commune avec El Hadj Omar, tandis que les autres familles du Khasso s'unirent aux Bambara pour repousser l'envahisseur. Mais à peine Omar eut-il battu les Bambara que l'inverse se produisit : Dyouka Sambala n'ayant pu obtenir satisfaction en faveur des traitants pillés par les troupes des Toucouleurs, céda aux suggestions de ces traitants qui l'engageaient à faire appel aux Français ; les Silatiguiya, au contraire, faisaient leur soumission à Omar et leur chef, Mori-ba, fils et successeur de Saféré, se convertissait à l'islamisme.

Les troubles déterminés par les agissements d'El Hadj Omar, amenaient, à cette époque, le gouverneur Faidherbe à « créer un nouveau fort plus avancé que les autres à Médine, pour éloigner notre frontière de Bakel et sauver, si c'était possible, l'important commerce de ce comptoir ». Dans ce but, le gouverneur se transporta à Médine en septembre 1855 : le détachement qu'y avait laissé Omar quitta les lieux tandis que Dyouka Sambala venait à nous.

Moyennant 5.000 francs une fois payés et 1.200 francs

(1) En 1845, lorsque Raffenel traversa le Khasso, la partie de cet empire, située sur la rive droite, allait de Dyakhalel compris à Ségala exclu, elle était sous l'autorité des Bambara qui occupaient effectivement Kounyakari. Le Khasso de la rive gauche avait Médine pour capitale.

de cadeaux par an, Faidherbe obtint « non seulement un vaste emplacement de quatre hectares pour le fort, dans la situation la plus favorable, mais encore toute la rive gauche du fleuve, depuis Médine jusqu'aux cataractes du Félou, c'est-à-dire sur 3 kilomètres de longueur ».

Commencée le 15 septembre, la construction du fort était terminée le 5 octobre 1855 et la colonne reprit le chemin du Sénégal. Au préalable, le gouverneur avait su influer sur les chefs du voisinage pour leur faire comprendre combien leurs querelles continuelles les mettaient à la merci du conquérant foutanké. Par d'habiles manœuvres, il les amena à se réconcilier et à former une sorte de confédération alliée de la France, ayant pour représentant vis-à-vis de nous Dyouka Sambala et pour centre de résistance Médine : cette entente fit l'objet du traité du 30 septembre 1855, qui porte les noms de Dyogou Sambala, chef de Kanamakhonou, Dalla Demba, chef de Dinguiray, Mali Mahmodou, chef de Khoulou, Nya Modi, chef du Logo, Sambala, chef de Médine, Kani Birama, Sambounou, chef du Natyaga...

Pendant ce temps, El Hadj Omar s'installait à Nioro et en faisait son centre d'approvisionnement. Mais la construction du fort de Médine lui fit craindre d'être coupé du Fouta sénégalais : alors, il envoya une armée dans le Dyombokho pour mettre les Guimbaya à la raison ; lui-même se dirigea sur le Logo. Les Guimbaya battus vinrent chercher un refuge à Sabou-siré (Logo). Les gens du Tomora, du Natyaga et même du Logo s'enfuirent dans le Bambouc. Quant à Mori-ba, fils de Saféré, il demeura dans le Dyombokho et, d'autre part, Dalla Demba prit le parti d'El Hadj Omar.

En mars 1857, Katma Sambala (1), frère de Dyouka

(1) Kourtoum (ou Katma) Sambala était le père [illegible] du traitant Moumar Diak dont parle Soleillet : son ambition était de revenir à Médine, après le triomphe d'El Hadj Omar, pour prendre le commandement

Sambala, embrassa également la cause d'Omar, entraînant avec lui Dyodyo Séga, fils de Kinti Sambala. En août, le chef de Khoulou vit son village pillé et détruit ; lui-même, qui était demeuré fidèle aux Français, fut mis à mort. Quelques jours après, le 14 avril, Nya Modi, chef du Logo, fut trahi par ses gens. El Hadj Omar s'empara du pays et notamment de Sabou-siré. Nya Modi se réfugia alors à Médine.

Ce point devint ainsi le refuge de tous les adversaires d'El Hadj Omar qui se décida dès lors à s'en emparer.

Le 14 avril 1857, Sabou-Siré fut pris et les habitants qui ne périrent pas furent dispersés. El Hadj Omar sachant qu'en cette saison il était impossible aux Français de venir jusqu'à Médine résolut de s'emparer du fort. Ce fort, construit sur les ruines de celui de Duranthon, était défendu par quelques soldats blancs et indigènes, commandés par le sergent Desplats. Paul Holle, qui représentait le gouvernement français dans le Khasso, habitait également le fort.

Dyouka Sambala occupait non loin de là un tata uni au fort par un chemin couvert.

La population totale de la ville, y compris les nombreux fuyards des environs, s'élevait à 5.000 ou 6.000 individus.

Le 20 avril 1857, l'armée d'El Hadj Omar se présenta sur trois colonnes ayant pour but respectif : l'une le fort, l'autre le chemin couvert, l'autre le tata. L'attaque se concentra sur le fort que les assaillants firent tous leurs efforts pour emporter. Repoussés ils durent rétrograder jusqu'au Félou et ce fut pendant quelques jours une guerre d'escarmouches.

Le 11 mai, les Toucouleurs s'installèrent dans l'îlot en face du poste ; un canot monté par le sergent Desplats les en délogea. Ces divers échecs, qui avaient causé de grandes pertes aux Toucouleurs, les amenèrent à encercler la ville à distance pour la prendre par la famine.

aux lieu et place de son frère. Les événements n'ayant pas permis la réalisation de ses desseins, il fonda un village auquel il donna par allusion à son espoir déçu, le nom de Medina-Kouta, c'est-à-dire la nouvelle Médine.

Connaissant la situation critique de la ville, Girardot, qui commandait à Sénoudébou (Falémé), réunit des volontaires pour venir la secourir : abandonné par eux à hauteur de Dyakhan-dapé, il ne put que faire parvenir quelques cartouches aux gens du fort.

Du 11 mai au 4 juin, les Toucouleurs, poussant des embuscades tout près de la ville, empêchèrent les habitants de sortir et les munitions devenues rares ne permettaient plus de les repousser.

Le 7 juin, ayant reçu des renforts de Nioro, El Hadj tenta, pendant la nuit, un nouvel assaut contre le tata, il fut repoussé.

La situation était à peu près désespérée et Paul Holle, d'accord avec Desplats, avait mis de côté la poudre nécessaire pour, au dernier moment, faire sauter le fort. Vers le 15 juillet les assiégeants, rétrécissant le cercle, se trouvaient à peine à cent mètres du fort et à vingt-cinq mètres du tata. Sans cesse El Hadj Omar recevait des contingents venus surtout du Bondou.

Heureusement l'eau commençait à monter dans le fleuve et les secours tant attendus arrivèrent. Le 17 juillet, le gouverneur Faidherbe était avec 500 hommes à Soutoukoullé qu'il incendia pour annoncer son approche aux défenseurs. Il débarqua son monde sur la rive droite pour alléger les avisos afin de franchir les seuils et vint mouiller à Kényou, d'où il délogea l'ennemi avec des obus.

Pour franchir le difficile passage des Kippes, Faidherbe débarqua une partie de son monde sur la rive droite d'où l'ennemi fut délogé, ce qui permit à nos soldats, qui le remplacèrent, de chasser les Toucouleurs de la rive gauche en les attaquant par un tir plongeant très meurtrier. L'aviso *le Basilic* ayant réussi à franchir les Kippes, tint les Toucouleurs à distance, avec le tir à mitraille de ses canons, tandis que les troupes se rembarquaient pour traverser le fleuve. Formée sur la rive gauche, la colonne française

chassa devant elle les Toucouleurs : les défenseurs de la place usant leurs dernières munitions, l'ennemi pris entre deux feux s'enfuit en faisant de grandes pertes. Médine était sauvée.

Le lendemain, Faidherbe se portait en amont de Médine pour débarrasser les environs immédiats de la ville des ennemis qui pouvaient s'y trouver ; il brûla, à titre d'exemple, le village de Kounda.

Quelques jours après, le 23 juillet, El Hadj Omar, qui venait de recevoir de nouveaux renforts essaya une nouvelle attaque de la ville. Une rencontre eut lieu sur la route de Goundyourou à Sabou-siré : les Toucouleurs furent complètement défaits.

El Hadj Omar abandonna alors le Khasso. Rentré à Nioro, il réorganisa son armée pour marcher à la conquête des pays riverains du Niger. Nya Modi revint à Sabou-siré et en releva les murs.

A la suite de la prise de Guémou en 1859, El Hadj Omar nous fit offrir de traiter. Nous acceptâmes et, par l'acte du mois d'août 1860, la frontière entre nos États et les siens devint, pour la région qui nous occupe ici, le Sénégal depuis Bafoulabé : le Khasso de la rive droite demeurait ainsi sous la domination des Toucouleurs.

Dès lors, Dyouka Sambala eut une situation facile, grâce à l'appui du Gouvernement français, qui voyait toujours en lui le chef de la confédération instituée par le pacte du 30 septembre 1855. D'autre part, allié au chef du Bondou, Boubakar Saada, auquel il avait donné sa fille Lalia, il prit part à la plupart des expéditions que celui-ci dirigea plus particulièrement vers les pays de la Gambie : citons celles de 1863 et 1865 contre le Tenda et le Ouli, celles de 1868 contre Nguiguilone (Fouta) et le Ghabou. Cette alliance se maintint longtemps encore, puisque c'est d'un commun accord que furent exécutées des razzias dans le Nyani (1872) et sur la Gambie, à Marougou Koto (1875).

Entre temps, El Hadj Omar mourait, en 1864, et son fils Ahmadou lui succédait avec résidence à Ségou. Le pays de la rive droite du Sénégal — en particulier le Khasso — furent, sous la domination toucouleure, administrés d'abord par les fidèles esclaves qu'El Hadj Omar avait préposés à cet office ; puis, des fils d'El Hadj Omar tentèrent de s'y rendre indépendants et Ahmadou, venu à Nioro pour régler cette affaire, en repartit, vers 1874, en laissant des commandements à ses frères : Mountaga à Nioro, Nourou dans le Dyafounou, Bassirou dans le Dyombokho. Mori-ba, non moins intrigant que son père Saféré, fit tout ce qu'il put pour susciter des incidents à la faveur desquels il espérait soit se libérer du joug toucouleur, soit tout au moins être reconnu chef du Dyombokho. C'est à peu près ce dernier rôle qu'il joua jusqu'à la fin de sa vie avec des alternatives diverses.

Quant à nous, Français, lorsque Faidherbe dut quitter le Sénégal, nos vues se portèrent vers les Rivières du Sud, si bien que, jusqu'en 1877 environ, nous nous désintéressâmes du Haut-Fleuve, de sorte qu'en 1878 seule Médine nous demeurait fidèle (1).

A cette époque, l'on crut devoir reprendre le plan d'expansion préconisé par Faidherbe et l'autorité administrative reçut l'ordre de rappeler aux chefs les engagements qu'ils avaient pris le 30 septembre 1855. Les chefs Malinké déclarèrent ne relever que d'Ahmadou, chef de Ségou. Nya Modi, qui s'était fortifié à Sabou-Siré, était en guerre ouverte avec

(1) « Actuellement (juin 1878), les armées de Logo et du Khasso escarmouchent aux portes mêmes de Médine. L'avantage est généralement du côté de Nya Modi. Le gouverneur du Sénégal a décidé que nous observerions la plus stricte neutralité ; M. Wirth, lieutenant de marine, commandant de Médine, a été relevé de ses fonctions et envoyé à Bakel avec un mois d'arrêts de rigueur pour n'avoir pas observé complètement cette neutralité. Les événements lui ont cependant donné raison, car plus tard nous sommes intervenus, nous avons détruit Sabou-siré, pris Nya Modi et nous avons laissé Sambala réduire en captivité tous les habitants du Logo qui n'ont pu prendre la fuite. » (Soleillet.)

Sambala de Médine. Il fallut intervenir par la force pour rétablir notre crédit. Ce fut le but de la colonne Raibaud qui prit comme objectif Sabou-Siré. Cette place fut enlevée et rasée le 22 septembre 1878, malgré les secours envoyés de Nioro et de Kounyakari pour aider à sa défense (1).

Dyouka Sambala mourut en 1880.

Makhassé Sambala.

Frère de Dyouka Sambala, lui succéda à Médine, mais son rôle y fut des plus effacés, car c'était un incapable; aussi, les gouverneurs du Sénégal, ne lui reconnaissant pas d'aptitude pour le haut commandement, préférèrent laisser aux divers cantons leur indépendance en les assujettissant seulement à obéir aux instructions du commandant supérieur résidant à Kayes.

En 1882, à la suite de dissensions survenues entre le chef de Médine et les Guimbaya, ceux-ci qui, depuis 1877, habitaient le territoire de Médine (villages de Bougourou, Dyatakolé, Kolodina, Kayes, Allahima et Kersignané) furent autorisés à venir s'établir dans les environs du poste de Bafoulabé, où ils ne relevèrent que du commandant du cercle de Bafoulabé, à qui ils payèrent l'impôt; toutefois, leurs chefs conservèrent les droits que leur conféraient les coutumes.

En 1876, un marabout de Médine, Ahmadou Fal, obtint de Dyouka Sambala une concession à Samé et y fonda un village de Wolofs, payant l'impôt au commandant de Médine. Sur ce même territoire, Dyouka Sambala avait également

(1) Les Khassonké qui s'étaient emparé des biens des gens du Logo négligèrent complètement les champs qui produisaient l'arachide dont les Logonke tiraient leur aisance. En 1880, toute trace de culture avait disparu, aussi le gouverneur sollicité par Badou, fils de Nya Modi, autorisa les Malinké à revenir dans leur pays : leur premier soin fut de relever les fortifications de Sabou-Siré.



Cliché C. Monteil

Fig. 2. — Sadyo Sambala Dyallo,
chef du Khasso.

autorisé l'établissement de trois villages maures commandés par Ahmet Fal. La discorde s'étant mise parmi les Maures, un grand nombre d'entre eux demandèrent à être placés sous les ordres d'Amar Diko. En 1888, pour faciliter les travaux de Kayes, le colonel Borgnis-Desbordes réunit les quatre villages, maures et wolof, en une seule agglomération sous le commandement du traitant Ousman Fal. Ahmet Fal quitta alors ce territoire et obtint de remplacer les Guimbaya sur celui qu'ils abandonnaient.

Makhassé Sambala mourut vers 1890.

Demba Yamadou.

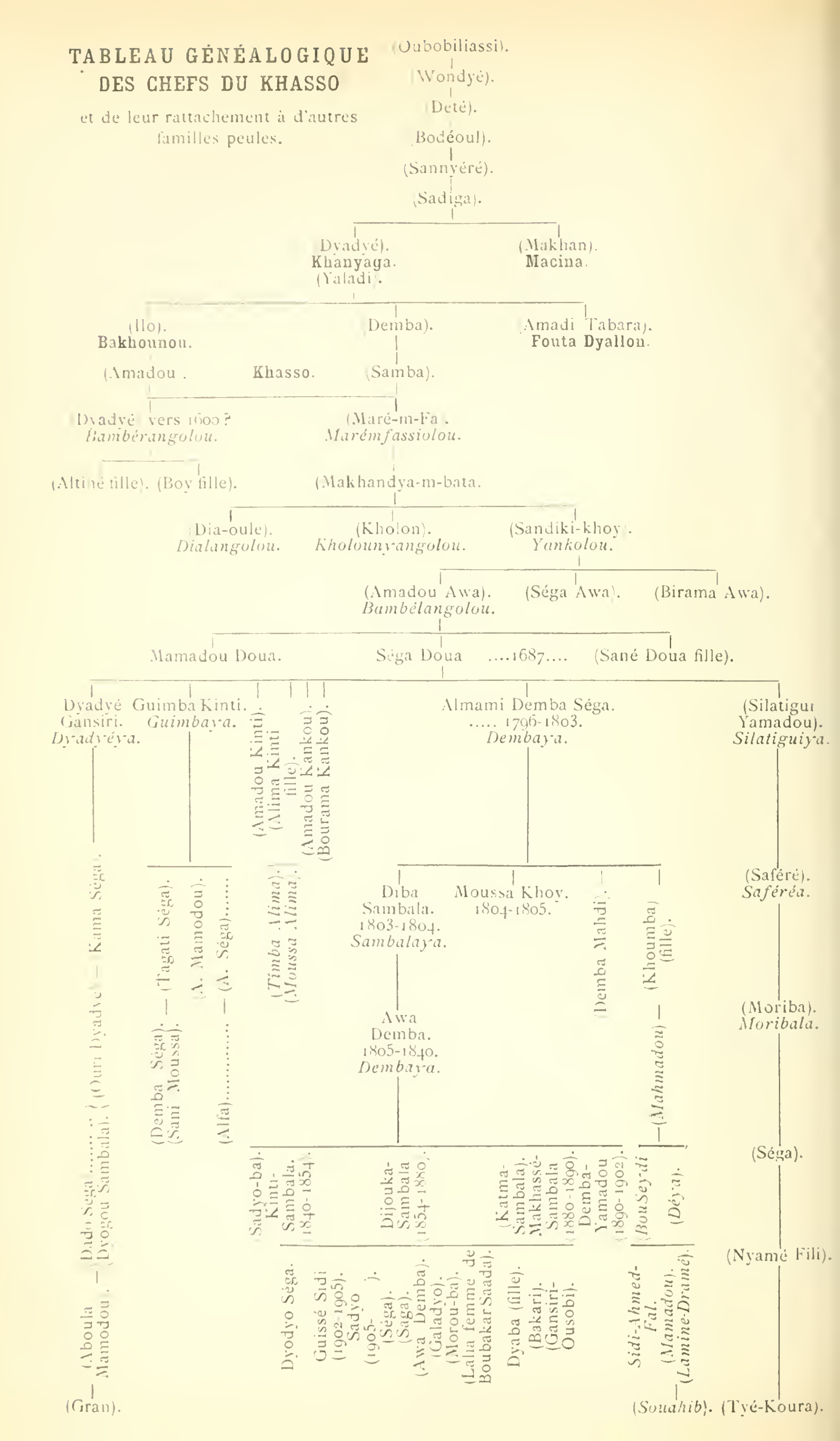
Frère du précédent, fut nommé chef. Par suite du rôle actif qu'il joua dans la guerre que nous fîmes pour nous débarrasser d'Ahmadou, fils d'El Hadj Omar, il fut, après la prise de Nioro, installé à Kounyakari et l'autorité supérieure sur les anciens cantons du Khasso fut établie à son profit.

Guissé Sidi.

Fils de Dyouka Sambala et longtemps chef de la ville de Kayes, fut, à la mort de Demba Yamadou, en 1902, appelé au commandement.

Sadyo Sambala.

A la mort de Guissé Sidi en 1905, le Khasso fut divisé en deux provinces : celle de Kounyakari avec pour chef Sadyo Sambala, ancien chef de Médine, et celle du Khasso propre (c'est-à-dire Médine et Kayes), le Logo, le Natiaga, placée sous le commandement de Kita Demba, frère de Sadyo Sambala.


TABLEAU GÉNÉALOGIQUE DES CHEFS DU KHASSO
et de leur rattachement à d'autres familles peules.
(Oubobiliassi).
(Wondyé).
(Deté).
(Bodéoul).
(Sannyéré).
(Sadiga).
(Dyadyé).
Khanyaga.
(Yaladi).
(Makhan).
Macina.
(Ilo).
Bakhounou.
(Demba).
(Amadi Tabara).
Fouta Dyallon.
(Amadou).
Khasso.
(Samba).
Dyadyé (vers 1600?)
Bambérangolou.
(Maré-m-Fa).
Marémfassiolou.
(Altiné fille). (Boy fille).
(Makhandya-m-bata).
(Dia-oule).
Dialangolou.
(Kholon).
Kholounyangolou.
(Sandiki-khoy).
Yankolou.
(Amadou Awa).
Bambélangolou.
(Séga Awa).
(Birama Awa).
Mamadou Doua.
Séga Doua ....1687....
(Sané Doua fille).
Dyadyé Gansiri.
Dyadyéya.
Guimba Kinti.
Guimbaya.
(Amadou Kinti).
(Alima Kinti fille).
(Amadou Kankou).
(Bourama Kankou).
Almami Demba Séga.
..... 1796-1803.
Dembaya.
(Silatigui Yamadou).
Silatiguiya.
(Saféré).
Saféréa.
(Moriba).
Moribala.
(Séga).
(Nyamé Fili).
(Tyé-Koura).
(Aboula — Dado Séga ...... — (Ouri Dyadyé — Kama Séga).
Mamadou). (Dyogou Sambala).
(Gran).
(Demba Séga). — (Tagati Séga).
(Sani Moussa).
(A. Mamodou).
(Alfa)............ — (A. Séga).......
(Timba Alima).
(Moussa Alima).
Diba Sambala. 1803-1804.
Sambalaya.
Moussa Khoy. 1804-1805.
(Demba Mahdi).
(Khoumba) (fille).
Awa Demba. 1805-1840.
Dembaya.
—(Mahmadou) —
(Sadyo-ba).
Kinti-Sambala. (1840-1854).
Dijouka-Sambala (1854-1880).
(Katma-Sambala).
Makhassé-Sambala (1880-1890).
Demba-Yamadou (1890-1902).
(BouSeydi).
(Déya).
Dyodyo Séga.
Guissé Sidi (1902-1905).
Sadyo (1905-).
(Séga).
(Saga).
(Awa Demba).
(Galadyo).
(Morou-ba).
(Lalia femme de Boubakar Saada).
Dyaba (fille).
(Bakari).
(Gansiri-Ousobi).
Sidi-Ahmed-Fal.
(Mamadou).
(Lamine-Drané).
(Souahib).

Nota. — Nous avons fixé les dates du tableau généalogique en tenant compte des indications qui suivent. Labat cite Séga Doua assurément d'après les renseignements rapportés par les commis envoyés par Chambonneau au Félou en 1687. En donnant aux personnages indiqués comme ayant commandé avant Séga Doua une moyenne de dix à quinze ans de commandement, nous aboutissons à l'an 1600, environ, comme date probable de l'arrivée de Dyadyé dans le Tomora : soit exactement l'époque (1600) fixée par Rémy et quatre ou cinq siècles avant celle (XIe ou XIIe siècle) choisie par Delafosse.

Quant à Demba Séga, nous savons pertinemment qu'il vivait en 1796, puisqu'alors il fut visité par Mungo-Park. L'année de sa mort est incertaine, nous l'avons fixée à 1803, eu égard aux considérations dont suit l'exposé. D'après les *Chroniques du Fouta* (1) (p. 55 et suiv.) Awa Demba, chef du Khasso — fils et successeur de Demba Séga — était auprès de l'imam Abdoul-Kader lorsque celui-ci fut sur le point d'être mis à mort ; or, d'après le tableau chronologique dressé par Delafosse, à la page 172 du même ouvrage, l'imam Abdoul-Kader a dû mourir en 1805. Nous avons adopté 1805 pour point de départ du règne d'Awa Demba et, en tenant compte des durées données par les traditions, aux règnes de Moussa khoy (quelques mois) et de Diba Sambala (un an), nous aboutissons à 1803, pour la fin du règne de Demba Séga, au lieu de 1825, date choisie par Delafosse (t. II, p. 363). Par contre l'année 1840, adoptée par Delafosse comme date de la mort d'Awa Demba, nous a paru acceptable, Raffenel ayant visité son fils et successeur fugitif, à Kidira-Tata (Bondou), le 17 septembre 1843.

En ce qui concerne Kinti Sambala, Rémy indique que sa mort survint avant la construction du fort de Médine (1855) ; d'après Delafosse, ce chef aurait pris part au siège de

(1) *Chroniques du Fouta traduites de deux manuscrits arabes inédits*, par M. Delafosse, Leroux, Paris, 1913.

la dite ville en 1857. Cette dernière opinion ne nous paraît pas admissible, parce que, d'après Sadyo Sambala, fils de Dyouka Sambala, ce dernier était précisément au nombre des défenseurs de Médine comme chef de la ville, son frère aîné Kinti Sambala étant mort au Bondou avant la construction du fort; d'où la date de 1854 que nous avons adoptée.

Les autres dates ne sont pas douteuses.

LIVRE II

MŒURS

Les Peuls, bergers nomades, ont des habitations appropriées à leur vie errante : ce sont de simples huttes en paille, vite édifiées sur les lieux mêmes où paissent les troupeaux. Pour un séjour prolongé, ils donnent à ce logis une armature en branches qui en augmente la solidité et permet d'en accroître les dimensions ; en même temps ils l'entourent d'une haie d'épines sèches et, la nuit venue, le troupeau est parqué là. Cet enclos dans sa totalité, l'ensemble des gens qui l'habitent et l'espace libre entre les huttes sont tous trois également désignés par le mot peul *gande* (pl. *galle*) que nous pouvons ainsi traduire : enclos, maisonnée et cour.

Le lait est à peu près la seule ressource de ces campements, à lui seul il permet cependant d'obtenir, par voie d'échange, tous les produits de l'agriculture que les Peuls répugnent à obtenir directement. Toutefois, lorsqu'une *gande* peut acquérir un esclave, par troc avec le croît de ses troupeaux, elle l'emploie à la culture : une portion de l'espace libre de l'enclos est alors transformée en champ, le sol qui a reçu les déjections des animaux et les ordures ménagères est, d'ailleurs, particulièrement fertile et se trouve, en outre, par sa situation, facile à garantir contre

toute déprédation. Dès lors sont réunis, sous la protection de la même barrière, l'homme, ses troupeaux et ses cultures.

Lorsque le nombre des membres de la maisonnée devient tel qu'il est nécessaire d'édifier de nouvelles constructions, alors un changement s'opère : les gens libres se forment en agglomération, dressent à proximité un parc à bestiaux et établissent la majorité de leurs esclaves, par petits groupes, sur les terrains les plus favorables à la culture. Désormais les campements ne se déplacent que dans les environs des habitations nécessairement fixes des colons; ils deviennent, d'ailleurs, de plus en plus difficiles à transporter, au fur et à mesure que s'augmente leur population et que les céréales entrent davantage dans l'alimentation ; cependant, il y a toujours nécessité impérieuse à gagner de nouveaux lieux pour assurer la subsistance des troupeaux : de cette difficulté du déplacement et de cette nécessité à l'effectuer résultent les campements fixes, dans lesquels une fraction des habitants assure en temps voulu la transhumance du bétail. Cette fraction finit par se constituer peu à peu des territoires de parcours qui lui deviennent propres en ce sens qu'elle est seule à en exploiter les pâturages moyennant, d'ordinaire, quelque minime redevance au maître du sol.

Devenu sédentaire, ou à peu près, le Peul se trouve plus que jamais influencé par la vie indigène ambiante. Ses unions avec les négresses donnent des métis fort différents de leurs auteurs, mais qui inclinent cependant beaucoup plus vers la vie matérielle nègre. Sous l'influence de cette race nouvelle, la *gande* se transforme, la case à paroi de pisé s'y substitue à la hutte de chaume; le maître vit largement des produits de la terre, les troupeaux ne sont pour lui qu'une réserve de richesses, il leur préfère les esclaves dont il fait des agriculteurs ou même des guerriers, car il est d'instinct éminemment combatif. Au besoin, sans troupeau et sans esclave, il travaille lui-même la terre.

Tel est le processus suivant lequel les Peuls du Khasso se sont transformés et, de nomades bergers, sont devenus des sédentaires, vivant surtout d'agriculture. Les faits historiques que nous venons de rapporter montrent par ailleurs comment, au cours de cette transformation, les Peuls ont fusionné avec divers autres éléments ethniques : soninké, malinké et maures surtout ; cependant, en parlant des Khassonké, nous sommes portés, nous Français, à voir en eux une population dans laquelle domine l'élément peul : sans doute parce que cet élément est depuis longtemps au premier plan de nos préoccupations politiques et que, d'autre part, les chefs du Khasso, nos intermédiaires auprès des indigènes, se sont toujours présentés à nous comme Peuls ou métis de Peuls. Or, ces Peuls ou métis ne sont pas tous les Khassonké : des gens connus pour être de souche indubitablement malinké par exemple, se considèrent, et sont considérés par ces Peuls ou métis, comme non moins Khassonké, telles certaines familles de Khanouté ou de Soussokho. C'est qu'en effet le Khasso, comme nous l'avons vu, est un nom de clan dont la compréhension (et par suite celle de son dérivé Khassonké) est sous la dépendance du lien politique formé par la constitution d'Amadou Awa.

Sous cette égide ont fusionné des gens de races diverses, et si l'élément peul, pur ou métissé, a pu garder l'autorité suprême, au point de vue ethnique, le Khasso présente des types multiples se rapprochant tantôt de tel élément autochtone, tantôt de tel élément étranger. L'examen du tableau synoptique de la famille royale permet de constater facilement, pour cette famille, la substitution de l'influence ethnique mandé à l'influence ethnique peule. Jusqu'à Demba Séga inclus, le nom de chaque chef est suivi soit de celui de son père : Maré-m-Fa *Samba*, Dya *Makhan-dyan* ; Demba *Séga*, soit de celui de sa mère : Makhan-dyan *Altiné* ; Amadou *Awa*, Séga *Doua*, Dyadyé *Gansiri*, Guimba *Kinti*. A partir de Diba Sambala compris, c'est l'inverse

qui se produit : *Diba* Sambala, *Awa* Demba, *Kinti* Sambala, *Dyouka* Sambala, *Katma* Sambala, *Makhassé* Sambala, *Noughoutou* Sadyo. Or, la première construction est peule, tandis que la seconde est malinké ; l'accession au pouvoir de la branche bâtarde traduit par là une influence ethnique, celle des Mandé sur les Peuls.

Il est certain que, même en restreignant l'observation à l'ensemble des individus des tribus dénommées Dyallo, Dyaghité, Sankaré et Sidibé, lesquelles se prétendent Peules, ou tout au moins métisses de Peuls, il ne serait pas possible de dégager un type spécialement khassonké, car ce type ne saurait avoir des caractéristiques propres, le distinguant notamment des autres métis peuls environnants (gens du Bondou, du Fouta sénégalais, du Fouta Djallon), car aussi bien que ces derniers le métis khassonké est le résultat de l'exogamie la plus large.

Je souscris donc entièrement à ces conclusions du docteur Lasnet :

« Les Khassonké ne présentent pas de type fixe, leurs caractères se rapportent aux races qui les ont formés : tantôt ils présentent ceux des Nigritiens presque purs avec indice céphalique ne dépassant guère 71, nez épaté, lèvres épaisses, teint foncé, tantôt ils sont clairs comme les Peuls avec un indice céphalique de 73 ou 74, le nez fin et allongé, les lèvres minces; chez certains on retrouve beaucoup du caractère du type maure : chevelure, nez, lèvres, teint, ovale de la face ; il est probable que, dans le voisinage des Maures ils ont eu pas mal de croisements avec eux.

« En général, ce sont de beaux hommes vigoureux et élancés, car l'empreinte mandé paraît chez eux bien plus profonde que celle des Peuls, ce qui d'ailleurs est absolument d'accord avec les légendes concernant leur origine. Les femmes offrent souvent de fort beaux types à physionomie expressive et fine. »

TITRE PREMIER

LA VIE MATÉRIELLE ET MORALE

CHAPITRE PREMIER

ALIMENTATION

Nature des aliments.

Les Peuls pasteurs suffisent à leurs besoins alimentaires à l'aide des produits de leurs troupeaux : soit par l'utilisation de ces produits eux-mêmes, soit par leur échange contre ceux que les indigènes des territoires qu'ils parcourent leur offrent. En fusionnant avec les autochtones, les Peuls du Khasso ont, peu à peu, pris les habitudes de ceux-ci et, aujourd'hui, la nature des aliments est sensiblement la même pour toutes les régions du Khasso.

Il est à remarquer que cette alimentation comporte un lot important de produits naturels. En voici un aperçu qui ne prétend pas être une nomenclature complète :

Le fruit du *dyombo*, glabre, rond, jaunâtre, à chair gluante et sucrée ; celui du *kuntan'* qui rappelle, par la forme et la couleur, notre mirabelle, mais dont le goût est fâcheusement térébenthiné et astringent ; celui du *tombi* (tamarinier), à la pulpe acidulée et rafraîchissante ; celui du *duguto*,

de la grosseur d'une pèche, renferme deux arilles noyées dans un jus marron et sucré; les figues du *turo* et du *kobo*, les prunelles jaunes et âpres du *sèno* et du *sèghèno*; la farine dorée et parfumée de la gousse de *nèto*; le péricarpe, peu savoureux, de la noix du *si*; les cerises jaunes du *simbe-fin'* et du *minkon'*; les grappes noires du *kutundin'* et celles plus lourdes du *gawa* à la pulpe odorante, charnue et farineuse; les simili-groseilles du *faro*; les fruits acides et astringents du *bembo*, le pain de singe du *sito* (baobab) et le coco de *sibo* (rônier) dont la pulpe est imprégnée d'un suc parfumé dont seule l'action du feu parvient à atténuer l'àcreté.

Certains de ces arbres, et d'autres, fournissent également des produits pour la cuisine. Les fleurs du *sufurun'* sont particulièrement recherchées pour aromatiser les mets, on emploie à même fin les fleurs du *bantin'* et celles du *tombi*. Les feuilles du *sito* (baobab), séchées et pilées forment la base de ces sauces mucilagineuses (*nâ*) indispensables pour faciliter la déglutition du couscous; les feuilles de *bantîn'* de *bunkun'* et de *simbo-fin'* ont le même usage. Celles du *sumane* et du *kutundin'*, servent de légumes, on les traite comme chez nous les épinards et de même fait-on pour les plantes herbacées dénommées *kadubade*, *ufo* et *wolitio* : ces deux dernières exigent plusieurs lavages à grande eau — sept, dit-on, mais ce nombre n'est peut-être donné qu'en raison de sa force magique — pour être débarrassées des principes vénéneux qui les rendent dangereuses. Le *foto*, sorte de navet amer doit, lui aussi, être cuit avec soin pour perdre sa trop grande amertume naturelle. Les petits tubercules du *tokho*, que l'on trouve dans les terrains marécageux, sont très appréciés et il en est de même de ceux du nénuphar, les *bude*, que l'on récolte dans les mares. Le fruit du *sibo* (rônier) dont nous avons parlé, produit en germant une radicille que l'on utilise pour l'alimentation. Nombre d'autres plantes s'offrent encore pour varier le

menu. Tel le *fonyo*, petite herbacée qui produit une graine menue comme la semoule, à laquelle elle est facilement substituée ; d'aucuns prétendent que les graines du *dyamba-khatan'* sont en tout comparables aux graines de riz et d'autres font emploi des graines du *bantin'* après les avoir torréfiées.

Mais les produits du règne végétal ne sont pas seulement employés tels que la nature les offre : les grains du *nèto*, par exemple, donnent un aromate (*sumbara*) après pulvérisation suivie de trois jours de fermentation ; cet aromate communique aux aliments un goût de viande faisandée très recherché des indigènes. Du fruit du *si*, l'on extrait une matière grasse (*si tulu*) ; à cet effet l'amande, plus ou moins débarrassée de sa coque, est mise dans un pot avec de l'eau, le tout étant porté à l'ébullition, la graisse surnage et on la recueille : connue des Européens sous le nom de *karite*, cette graisse retient, en raison de sa préparation grossière, des carbures qui l'empuantissent si bien que les préparations culinaires dans lesquelles elle entre nous paraissent absolument nauséabondes, mais il est vrai que les indigènes n'en paraissent pas incommodés. L'amande du *gawa* fournit aussi une substance huileuse très appréciée.

Le règne animal, à son tour, offre à l'alimentation indigène une importante contribution. La chasse et la pêche, par tous moyens, en tous temps et en tous lieux, sont libres et, de même que tous les animaux peuvent être tués, ils peuvent également être mangés ; il n'y a d'autres limitations que celles imposées à chacun, soit par sa conscience, soit par les prescriptions édictées par certaines collectivités pour sauvegarder leurs intérêts. Ainsi, l'on n'hésite pas à consommer des animaux qui répugneraient à nos estomacs : les rats et les lézards, habilement capturés ou tués, sont un gibier journellement recherché par les gamins et que bien des adultes ne dédaignent pas ; à plus forte raison, les belles pièces de venaison sont-elles estimées, tout comme, d'ailleurs, la chair musquée et coriace du caïman ou des

tranches de python et de boa... Mais ce qui, sans nul doute, est par-dessus tout préféré, c'est le poisson et le poisson sec qui répand une odeur forte au point que quelques morceaux suffisent à donner aux aliments ce fumet si caractéristique qui fait la délectation des fibres olfactives de tout indigène.

Dans ce qui précède, nous avons signalé seulement les ressources que la nature présente à l'indigène sous une forme tellement accessible qu'il ne lui faut que peu d'effort ou d'ingéniosité pour les utiliser. Par le nombre, la variété et la richesse, elles forment un fonds qui mérite, à tout le moins, d'être entretenu. Pourtant, il semble que le noir n'a rien fait pour aménager ce fonds de manière à l'exploiter dans les meilleures conditions possibles. Non seulement il n'a point amélioré les espèces, il n'a que rarement et, involontairement d'ordinaire, contribué à leur multiplication; il ne veille que vaguement à leur conservation, quand même il ne se fait pas leur destructeur. Les arbres comme le *sito* (baobab), le *si* (arbre à beurre), le *nèto* parfumé, dont les produits sont d'un usage quotidien, ont-ils jamais été semés par un indigène? Non, ils ont poussé au hasard, parfois respectés lorsque, à l'âge adulte, ils sont nécessaires à la subsistance de la collectivité; ils périssent en grand nombre chaque année, dans les incendies de la brousse. D'autre part, quel indigène s'est jamais avisé de domestiquer tel ou tel animal en vue d'utiliser systématiquement ses produits? La réponse est dans ce fait de constatation facile : la poule est encore quasi sauvage et ses œufs ne constituent pas, pour l'indigène, un aliment appréciable.

Pour parer à l'insuffisance chaque jour plus grande de cette réserve naturelle (1), l'indigène a recours à des cultures que nous allons passer brièvement en revue.

(1) L'administration locale s'efforce, comme bien l'on pense, d'assurer la conservation de ce fonds naturel, elle a interdit les incendies de brousse, réglementé certaine chasse et les délinquants sont sévèrement punis.

La section la plus importante est celle des mils, riz, maïs, que l'on englobe sous la dénomination de *nyon'*. Parmi les mils, on distingue les gros et les petits mils. Parmi les gros mils (*Sorghum vulgare*), citons le *gadyaba* : c'est la céréale par excellence, celle dont on entend parler quand on dit simplement *nyon'*. Le *gadyaba* se sème en juin, au commencement de la saison des pluies, et se récolte en janvier ou février suivant ; très rustique, il n'est pas étouffé par les mauvaises herbes et dès après un premier binage, il se gonfle de sève et devient très grand. Il exige un terrain fumé et se plaît dans les fonds des marigots desséchés et dans les terres noires des bords des cours d'eau et des mares. Une variété de gros mil dite *Amadi-Boubou* est répandue surtout vers Nioro, le *gadyaba* l'est davantage vers Kayes.

Il existe deux variétés de petits mils (*Pennisetum spicatum*) : le *sanyo* et le *nyenyiko*, semés comme le *gadyaba* au début de l'hivernage ; on les récolte cinq mois plus tard, environ. Le *sanyo* aime les terrains légers et sablonneux ; le *nyenyiko* vient bien dans les terres ferrugineuses ; il est d'un rendement supérieur au *sanyo*, mais est moins apprécié que ce dernier.

Le riz, *malo*, pousse sans grands soins dans toute la zone d'inondation du fleuve, de ses diverticules et des mares, notamment dans le Logo, le Séro et le long des rives du Kolémbinné. On en utilise d'assez nombreuses variétés.

Le maïs, *mako*, comporte deux sortes : l'une à grain jaune doré, l'autre à grain presque blanc et plus gros. On le cultive relativement peu au Khasso, presque comme une friandise : les épis frais sont cuits sous la cendre et mangés sans autre préparation.

Au premier rang des légumes cultivés figurent les haricots (*soso*) : l'espèce la plus répandue est une dolique à grain blanc à hile noir ; les haricots de terre forment un apport très important. Les feuilles de tous ces haricots sont traitées comme chez nous les épinards. Le grain de

l'arachide (*tiga*) traité, par ébullition, ou à froid, donne une huile très employée pour les préparations culinaires; simplement grillé sous la cendre, il prend un goût de noisette qui en fait un aliment très agréable. Le *da*, sorte d'*hibiscus*, a des feuilles comestibles, rappelant le goût acide de notre oseille; la graine de *da*, pilée et fermentée, fournit un aromate avec lequel on confectionne la sauce appelée précisément *da-tu* (sauce de *da*). Le gombo (*khandyio*) est connu et apprécié, mais pas très répandu. Les cucurbitacées, *dye*, sont de diverses espèces et très cultivées. Fréquemment l'on en sème à la base des cases qui deviennent alors le support de leurs longues tiges; en hivernage, l'on voit ainsi des habitations disparaître sous la verdure. Des variétés sont cultivées uniquement pour la confection de ces calebasses si nombreuses et si variées qui servent d'ustensiles de ménage; parmi celles utiles à l'alimentation, il en existe d'analogues à nos citrouilles et concombres. Les choux caraïbes, *dyabere*, sont représentés par quelques variétés, le plus souvent amères. Les patates, *patata*, sont assez répandues et le manioc, *bananinku*, les ignames, *kunduba*, beaucoup plus rares. Les tomates amères *dyakhato*, ou douces, *mentengo*; les piments *furunto*, *khanio*; les ciboules et oignons, *dyabo*, sont également cultivés; les piments, en particulier, sont, pour ainsi dire, indispensables pour la confection de la bonne cuisine indigène, aucune sauce convenable ne pouvant se passer de leur présence.

Les animaux domestiques sont représentés surtout par les bovidés, lesquels appartiennent aux races les plus diverses: les zèbus au nord dans le Séro, les bœufs du Fouta-Djallon sur la rive gauche, des métis de ces deux races dans le Kaarta. Les environs de Bafoulabé, d'où sont sortis les Khassonké, sont aujourd'hui encore ceux où l'élevage indigène est le plus intense. De ces troupeaux, on utilise le lait, généralement après l'avoir fait aigrir; le beurre n'est pas très abondant et ne tient pas une grande place dans les

préparations culinaires, l'huile d'arachide et le beurre végétal lui sont souvent substitués.

Les moutons et les chèvres ne forment pas des troupeaux importants et ceux dont on dispose ne donnent guère autre chose que leur chair, parfois un peu de lait, mais point de laine.

La viande du gros et du menu bétail est très appréciée, mais ce n'est pas dire qu'elle se débite et se vend couramment comme dans nos boucheries ; à part les grands marchés de Kayes et de Médine, ce n'est que de temps à autre que, dans le village, on égorge un mouton et, dans les grandes occasions, que l'on abat un bœuf. Le bétail est, à dire vrai, considéré bien plus comme une richesse mobilière que comme une ressource alimentaire. Toutefois, il n'est pas rare que l'on garde à l'engrais une vache stérile, pour la consommer lors d'un événement marquant (circoncision, mariage...) ; et l'on voit souvent dans la *lu*, un mouton qui, nourri avec les débris des repas, soigné particulièrement, acquiert parfois un embonpoint caractéristique : on le réserve d'ordinaire pour la fête du sacrifice du mouton. Il est assez habituel de recourir à une vieille coutume, le *tonton'o*, pour s'offrir de la viande de bœuf sans de trop lourds sacrifices : plusieurs personnes s'entendent pour acheter un bœuf et l'animal acheté avec les ressources communes est, ensuite, partagé au prorata de ces mises.

Aux animaux domestiques dont nous venons de parler, il faudrait sans doute ajouter la poule, mais elle est loin d'être d'un rendement aussi important qu'en Europe : petite et à demi sauvage, elle ne donne qu'une viande médiocre, souvent dure ; ses œufs (1), guère plus gros que ceux de nos pigeons, ne sont point recherchés de l'indigène, qui

(1) D'une manière quasi générale, les œufs ne sont pas employés dans l'alimentation indigène. L'on nous en a souvent donné pour raison qu'autrefois et encore fréquemment aujourd'hui, on les réserve pour les offrandes aux esprits. — Dans le Khasso, l'on dit que la femme qui mange des œufs demeure stérile

ne les consomme pas. Il n'y a pas de pigeons, canards, pintades... domestiques.

Nous n'avons jusqu'à présent rien dit de la boisson. En principe, l'eau seule paraît au repas ou plutôt le termine ; mais d'aucuns se délectent volontiers, en dehors des repas, avec des boissons fermentées : le *dolo*, tiré du mil, le *kunan'-dyi*, fabriqué avec les fruits du *kuntan'*, le *bandyi*, qui n'est autre que la sève extraite du palmier *ban'* ; l'hydromel...

Préparation des aliments.

Le plus généralement les repas sont préparés par les coépouses qui se répartissent entre elles la besogne. Chez les gens riches il y a des domestiques spécialisées dans certaines fonctions : l'une est cuisinière (*gada muso*), une autre pileuse (*susu la muso*), de jeunes esclaves vont chercher l'eau et le bois. Dans la cour de la *lu*, en plein air ou à l'abri, selon le temps, la pileuse travaille de longues heures et dès le point du jour pour broyer les graines et bluter la farine; tandis que, dans une case (*gabugu*), spécialement appropriée à cet effet, la cuisinière vaque à ses occupations culinaires auprès d'un foyer (*tadula*) où se dressent trois mottes coniques de terre glaise (*sinkun'*) servant de trépied pour les pots (*dakha*).

Dans les ménages pauvres ou peu fortunés, l'unique femme cumule toutes les fonctions : souvent, alors, la cuisine est faite dehors, tout au plus à l'abri d'un léger toit (*gwa*) horizontalement soutenu par quatre perches fichées en terre et, quand le mauvais temps l'exige, c'est dans la case servant d'habitation, près de l'ouverture de la porte, que l'on dispose le foyer.

Lors des travaux agricoles, si l'éloignement des champs ne permet pas de revenir à la *lu* pour prendre les repas, ou si, pour toute autre raison, la cuisine doit être faite sur

place, les ustensiles nécessaires sont apportés et les ménagères procèdent en plein air, trois pierres servant de foyer.

La nourriture est surtout végétale ; voyons comment on l'accommode.

Le gros mil est, parfois, simplement décortiqué au pilon, ensuite on le cuit à l'eau, en arrêtant l'opération au moment où le grain est sur le point de s'ouvrir, on obtient ainsi le *kini*, on l'extrait du pot, on le dépose dans un *kunan'* profond ; alors l'on fait au centre de la pâte une manière de puits, allant presque jusqu'au fond du plat, et dans lequel on verse la sauce. Au lieu de laisser le grain entier on peut le concasser à moitié et le traiter ensuite comme il vient d'être dit : c'est le *gesen'*.

Le riz donne lieu à des préparations pareilles à celles du gros mil.

Les petits mils servent à la confection de mets plus compliqués. En général on les transforme en une sorte de tapioca nommé *basi*. A cet effet, le grain est réduit en farine fine que l'on blute soigneusement ; on la cuit ensuite à la vapeur : pour cela on la place dans l'*intin'*, pot en terre percé de trous jusqu'à mi-hauteur et que l'on ajuste sur une marmite contenant de l'eau, le joint entre les deux pots est luté ; l'appareil ainsi formé est mis au feu, la farine cuite par la vapeur d'eau se transforme en minuscules granules. Le *basi* est mangé avec de la sauce : soit tel quel, soit après avoir été façonné en grandes galettes assez épaisses. Mais il constitue surtout un régal quand on remplace la sauce par du lait aigre. Additionné de miel et de piment, il sert à confectionner les petites galettes appelées *momi*, que l'on trouve sur tous les marchés et dont tous les noirs sont très friands. Dans tous leurs déplacements les indigènes aiment emporter comme vivres de route du *basi* enfermé dans une peau de bouc que l'on suspend à l'épaule ; en arrivant à l'étape un peu de sauce et, mieux,

de lait, que l'on se procure facilement, suffit pour préparer un repas agréable et substantiel.

Le maïs, bien mûr et bien sec, pourrait être traité en *basi* ou en *gesen'*; mais plus généralement on le consomme frais; l'épi, gardé entier, est cuit sous la cendre; l'on ne traite pas différemment l'arachide, la patate, le manioc; les *dyabere* et les *foto* sont, à cause de l'amertume, cuits à grande eau avant d'être consommés; les haricots sont, en général, associés au mil ou adjoints aux éléments des sauces.

La viande de boucherie est à la portée seulement des gens riches ou aisés; mais le noir n'est pas difficile : son grand désir d'aliments carnés se satisfait à bon compte. Il mange sans répugnance les animaux les plus divers, même ceux dans un état de putréfaction avancé et, dans ce dernier cas, il ne semble pas qu'il en ressente aucun inconvénient. Sur les marchés, il y a toujours, dans un coin, un feu où le client a la faculté de rôtir son emplette, soit directement sur les charbons, soit à l'aide de broches de fortune : la viande est, de la sorte, autant fumée que grillée et on l'engloutit avant même qu'elle soit cuite, alors qu'elle est seulement chaude. Le foie et le cœur sont les parties nobles; l'épaule et les côtes des morceaux de choix dont on fait hommage; mais les tripes sont, semble-t-il, ce que l'on préfère : on va jusqu'à les dévorer crues, à peine débarrassées, par un sommaire lavage, des immondices qui les souillent, tout au plus leur fait-on voir le feu ; il n'y a pas de partie de rebut.

Le poisson est extrêmement apprécié, en particulier lorsque, après avoir été séché, il répand une odeur nauséabonde.

La confection des sauces est, à vrai dire, la partie la plus délicate de l'art culinaire indigène. Les sauces contiennent des condiments et des épices destinés à corriger la fadeur des mets dont nous avons parlé et qui, eux, ne sont jamais

assaisonnés; des mucilages propres à faciliter la déglutition des graines et, dans une certaine mesure, à rompre l'énergie des condiments et des épices. L'on aime que ces brouets gardent une certaine consistance.

L'on utilise à ces diverses fins, d'une part les feuilles de baobab, de *bantin'*, de *bunkun'* d'arachides, de haricots; les fleurs de *sufurun'*, de *bantin'*, de *tombi*; le gombo, les courges, les patates, les arachides; d'autre part, le *sumbara*, le *da-tu*, le gingembre et surtout, surtout le piment.

Bien entendu les huiles d'arachides ou autres, le beurre de vache ou de *si*, la graisse des divers animaux sont mis à contribution; aussi, quand on en a, du jus de citron, des clous de girofle, du poivre et enfin du sel. Autrefois, le sel était rare et très cher, et, pour en tenir lieu, l'on employait une sorte de soude, *sego* (1), obtenue par évaporation de l'eau de lavage de cendres végétales.

Des repas.

Suivant les circonstances, le temps et le lieu, le noir est frugal ou vorace. En voyage pressé ou, plus généralement, lorsque le temps lui fait défaut, il se contente d'une poignée d'arachides, d'épis de maïs, de grains de mil vert, ou de mil grossièrement broyé et additionné d'eau. Par contre, un jour de cérémonie (naissance, circoncision, mariage, décès) il ne connaît aucune retenue et s'arrête seulement lorsque, suivant son expression, « il est plein », c'est-à-dire qu'il lui est impossible d'en ingurgiter davantage, faute de place. Peut-être faut-il voir la raison de cette voracité dans ce fait qu'en temps ordinaire la pitance est plutôt

(1) D'après une opinion courante, il faudrait attribuer la maladie du sommeil à l'usage du *sègo*.

peu nutritive, qu'il faut en absorber beaucoup pour apaiser la faim, qu'ainsi l'estomac se distend et s'entraîne à la longue à contenir un bol alimentaire énorme et cela, dès le jeune âge.

Il n'y a pas d'heures fixes pour les repas et le nombre des repas varie de un à trois, quelquefois quatre par jour. L'homme libre, aisé, fait d'ordinaire trois repas (*fanda*) : un dans la matinée, un après midi, un dans la soirée ; les gens riches font en plus une collation vers la fin de l'après-midi. L'indigène en visite chez quelqu'un en train de manger prend sa part du repas sur l'invitation qui lui est toujours faite, même s'il vient de manger chez lui ou est sur le point de le faire. Le premier repas (*da-tu-kha* = ouverture de la bouche) est ordinairement très sommaire ; il ne comporte souvent que les reliefs du repas de la veille ; d'autrefois il consiste en mil grossièrement pilé, additionné d'eau ; chez les plus aisés, c'est une simple bouillie de mil. Les repas de l'après-midi et du soir sont plus copieux et plus soignés, le premier surtout ; les diverses préparations que nous avons examinées en forment le menu sans toutefois qu'il y ait plus d'un service à chaque repas.

Les repas sont pris en plein air fréquemment, dans la cour de la *lu* ou au dehors ; par le mauvais temps l'on s'installe dans les cases. Les riches ont, parfois, une case aménagée spécialement pour les repas et dans laquelle ils reçoivent les visiteurs : dans le sol, des concavités sont alors aménagées pour recevoir les *kunan'* qui contiennent les aliments, la sauce et qui, de ce fait, se trouvent parfaitement en équilibre.

En général, le maître du logis mange à part avec ses parents, ses hôtes ou amis ; les femmes s'installent d'un autre côté, hors de la présence et même de la vue des hommes ; si ceux-ci surviennent pendant qu'elles mangent, elles s'interrompent et souvent se sauvent en poussant

des cris ou en s'esclaffant ; il est fréquent que le fils aîné prenne ses repas séparément, en compagnie de ceux qui forment sa société habituelle; les tout jeunes enfants demeurent avec les femmes; les domestiques se tiennent à l'écart, de préférence dans le *bulun'* ou case d'entrée pour les hommes, dans la cuisine ou ses environs pour les femmes. Mais il y a de nombreuses dérogations à ces principes et il n'est pas rare, notamment, que le maître mange en compagnie de sa femme préférée ou de celle dont c'est le tour.

Quoi qu'il en soit, lorsque tout est prêt, s'il y a de la viande ou toute autre chose de particulièrement agréable, le maître est invité à procéder au partage : chaque groupe reçoit sa part dont le plus qualifié fait, en toute équité, la répartition entre les convives.

Après s'être lavé les mains les commensaux s'accroupissent autour des plats; chacun prend devant soi, exclusivement avec la main droite (1), une certaine quantité de pâte, qu'il pétrit en forme de boule; il trempe cette boule de pâte dans la sauce, l'avale et recommence. Il est de stricte politesse que chacun ne se serve pas plus souvent ni en plus grande quantité que ses voisins, et l'on se règle tout naturellement sur le plus lent. La part de ceux qui s'en vont avant épuisement du mets profite à ceux qui restent. La viande et le poisson sont généralement mangés en dernier.

L'on ne boit que lorsque le repas est terminé et seulement de l'eau ; le premier ustensile qui tombe sous la main sert à puiser le liquide que l'on boit à plein gosier. Après quoi on se rince bruyamment la bouche, on introduit les doigts pour expulser les restes d'aliments, et, d'un

(1) La main droite paraît devoir son nom à sa fonction habituelle, celle de servir à prendre le *kini*, on la nomme en effet *kini-m-bulu*, littéralement la main du *kini*. — La main gauche dont on se sert pour les ablutions intimes n'est pas employée pour prendre les aliments dans le plat.

seul jet, on lance le liquide aux alentours. Enfin on se lave les mains que l'on égoutte en les secouant.

Les fruits ne sont pas consommés aux repas ; on les mange à n'importe quel moment de la journée, quand l'occasion s'en présente, notamment la cola si appréciée de tous.

CHAPITRE II

HABILLEMENT. — COIFFURE. — PARURE.

Chez les Khassonké, être bien vêtu signifie être riche — car il faut avoir des richesses pour se procurer de beaux vêtements — cela signifie aussi être d'un rang social distingué, car les travailleurs et les esclaves ne peuvent avoir, en général, une mise soignée. Aussi, bon nombre d'indigènes s'efforcent-ils d'avoir cet aspect flatteur, sans cependant posséder les moyens qui le justifient, autrement dire, tout comme ailleurs, l'on aime « paraître ». Du haut en bas de la société indigène, il y a donc des différences marquées dans l'habillement sans que, pour cela, l'on doive conclure que les plus luxueusement vêtus sont aussi les plus riches ; ici, non plus qu'ailleurs, tout ce qui brille n'est pas d'or ; souvent, l'on constate chez ceux qui disposent de l'autorité et de la fortune, une très grande simplicité de mise et, par contre, un étalage de luxe écrasant chez des mendiants du genre « griot » (*dyali*).

En ce qui concerne la femme il y a lieu de noter, tout d'abord, que, quelle que soit sa condition, celle qui se respecte porte toujours une sorte de vêtement intime formé d'une étroite bande d'étoffe passée entre les jambes et dont les extrémités sont fixées à une ceinture de ficelle ou de verroterie de manière à obtenir une tension parfaite et à dissimuler les deux bouts de l'étoffe.

Chez les femmes du commun, le milieu du corps est entouré par un pagne qui va de la ceinture au genou. Ce simple appareil constitue tout l'habillement des pauvresses et aussi des femmes quelconques occupées aux travaux domestiques, agricoles... car il laisse les bras entièrement libres ; en principe, pour les femmes aisées, il est complété par un second pagne long d'une brasse, large de 1 m. 20 à 1 m. 50, enroulé par un de ses bords longitudinaux à la ceinture et tombant à la cheville. L'on ajoute, parfois, à cet ensemble un troisième pagne que l'on fixe par-dessus les seins ou sous les bras et dont le bord inférieur descend au bas du ventre. Le tout jeune enfant étant porté à califourchon dans le dos, ce troisième pagne est indispensable pour le maintenir en place : les bouts inférieurs du pagne étant solidement noués, l'enfant est plaqué contre le dos de sa mère, la tête ballante, le plus souvent, les pieds pointant de chaque côté à hauteur des hanches.

Les femmes riches, ou qui veulent paraître telles, ont un habillement assez compliqué dont voici la description, remarque étant faite, d'ailleurs, que les genres précédents peuvent eux aussi comporter certains des vêtements dont nous allons parler, le voile de chevelure et les chaussures notamment ; il n'y a, en effet, rien d'absolu en ces matières et l'ordre adopté pour la clarté de l'exposition ne doit pas avoir pour conséquence de faire apparaître une mode impérative pour le vêtement là où chacun est, au contraire, absolument libre d'agir à sa guise.

Il est bienséant que la chevelure disparaisse sous une sorte de résille en fil de coton blanc ou bleu, de la taille d'un mouchoir de poche et dont le bord présente une mince bande en fil rouge. C'est le *kunaniminango* (1) que l'on fixe à l'aide d'un bandeau (*dyala*) consistant souvent en un ruban de soie de provenance européenne et, d'autres

(1) Mot qui signifie littéralement « ce qui entoure la tête ».

fois, en une courroie de cuir. La femme n'aime pas paraître sans sa résille et, moins encore, l'enlever devant des étrangers; pour celles de bonne condition, surtout, il y a là une sorte de pudeur très susceptible. La partie supérieure du corps disparaît sous une blouse courte à manches amples (*musu doroge*) en étoffe de coton; les deux pagnes dont nous avons parlé précédemment enveloppent la partie inférieure; les pieds sont protégés par des chaussures en forme de mules (*sabata*) en cuir jaune enjolivé de quelques dessins.

La coquetterie féminine apporte à cet habillement simple et bien approprié au pays, non des changements de forme, mais un grand soin dans le choix des tissus.

Les étoffes européennes ont beaucoup de vogue et même les plus onéreuses ne font pas reculer les coquettes dont les moyens restreints trouveraient à s'employer mieux; toutefois, les étoffes indigènes sont également très en faveur aussi : elles présentent des qualités plus en rapport avec le milieu, elles sont moins sujettes à se détériorer par l'usage ou le lavage; plus seyantes, surtout comme pagnes, certaines sont, au point de vue indigène, de véritables travaux d'art, par la finesse du tissu, l'étroitesse de la bande, la perfection de la teinture ou du dessin. Il y a de véritables marques locales ou étrangères fort prisées.

La chaussure est également un détail qui fait le souci des élégantes : la vulgaire *sabata* est, par elles, délaissée; on lui substitue une forme dont les semelles épaisses de 5 à 8 centimètres sont passées soigneusement au bleu Guimet; le cuir, qui protège le dessus du pied, est orné de dessins en creux et aussi de glands et d'autres motifs en étoffe; la marche alourdie par cette chaussure difficile à retenir emprunte à cette entrave une langueur de très bon ton, surtout pour les femmes de qualité. Ces dernières font usage, les jours de pluie, de sortes de socques plus ou moins surélevées.

Enfin, il est très bien porté d'avoir la tête et le haut du

corps enveloppés dans une pièce d'étoffe légère et ample; l'étamine, la mousseline, de provenance européenne, sont très recherchées pour cet objet, mais n'ont pas détrôné les étoffes indigènes, et les vieilles matrones de bonne famille ne sortent qu'entortillées dans de vastes écharpes bleu marine, même par les fortes chaleurs. Il ne paraît pas douteux que ce soit là un usage dû à l'influence de l'Islam : par ce moyen, en effet, l'on ne voit le plus souvent que le visage et même pas toujours entièrement.

D'autre part, l'on peut signaler, du moins dans les grands centres, une mode d'origine catholique. Le haut du corps disparaît sous une manière de chemisette qui cache bien les épaules et toute la poitrine, car elle n'est pas ouverte sur le devant et se met en passant la tête par l'ouverture qui sert d'encolure. Elle s'arrête tantôt à la taille, tantôt à mi-corps et demeure par-dessus les pagnes servant de jupe. Les manches étroites ne dépassent pas le coude. C'est là une mode venue par les Woloves, notamment, qui, elles-mêmes la tiennent des missions; elle a une très grande tendance à se propager et l'enseignement de la couture aux indigènes ne peut que lui être favorable.

La parure consiste soit dans certaines opérations effectuées sur le corps humain lui-même, soit dans l'emploi de certains appareils dont le corps humain est le support.

La chevelure mise à part, la femme doit épiler ou raser toutes les parties de son corps et particulièrement le pubis et le creux des aisselles. C'est là une question qui n'a rien à voir avec la propreté, car nombre de femmes, qui sont sales et puantes parce qu'elles ne se lavent pas ou se lavent mal, sont très correctement épilées ou rasées.

La coiffure, objet de soins très compliqués, n'est refaite que tous les trois mois environ. C'est l'œuvre d'une spécialiste et elle exige pour sa perfection plusieurs séances reportées parfois sur deux ou trois jours. La coiffeuse, après avoir défait la coiffure existante, lave soigneusement la che-



FIG. 3. — Femme du Khasso,
avec la coiffure caractéristique dite *dimbal*.

velure avec une décoction de plantes, celle de feuilles de *sé-gheno* est particulièrement employée à cet usage. L'artiste procède ensuite à la confection de la nouvelle coiffure : comme l'opération est longue et délicate et que les sièges sont peu appropriés à cet objet, la patiente s'étend à terre, sur une natte, et, tour à tour, tient la tête levée ou appuyée sur les genoux de la coiffeuse.

Par des particularités de la coiffure se révèlent souvent des détails intéressants de la vie de celle qui la porte. Ainsi, la coiffure de la femme mariée est distincte de celle de la jeune fille et, si elle peut revêtir une forme à certains égards personnelle, il est cependant un détail qui toujours subsiste et révèle la femme mariée, ou non, qui est, ou veut donner à croire qu'elle est en puissance de mari : il consiste en tresses — une a quatre — soigneusement rangées et, parfois, comme collées en avant de l'oreille. La veuve, qui a perdu son mari un lundi ou un jeudi, réunit tous ses cheveux en trois tresses : une devant chaque oreille et une sur la nuque et n'a pas de cimier.

Le motif principal de la coiffure des femmes du Khasso est constitué par une sorte de cimier analogue à celui qui surmonte certains casques de nos pompiers. Il est formé essentiellement soit par une armature nommee *la-n-koto* en bois léger, soit par un sachet bourré de la poussière odorante du *wolo*, ou bien des fruits parfumés du *bure*, ou contenant un débris de la poche à musc de la civette... les cheveux ramenés sur cette armature, qui est placée au sommet de la tête un peu en arrière du front, sont soigneusement entrelacés ; ceux restés libres forment de chaque côté une ou plusieurs tresses ramenées en avant ou en arrière de l'oreille suivant que la femme est ou n'est pas mariée ; à l'arrière une ou plusieurs tresses qui tombent sur la nuque.

A la base de la première tresse occipitale, tout contre le cimier, l'on attache en général une amulette porte-bon-

heur et des sachets d'ingrédients odoriférants ainsi que des verroteries et des bijoux. Sur la nuque l'on suspend, très fréquemment, un *kho-to-khulo* : l'on désigne ainsi une sorte de couronne extraite d'un coquillage marin et que l'on remplace quelquefois par une imitation en porcelaine; on lui attribue la vertu de protéger contre le mauvais œil (1). Aux tresses latérales, l'on accroche volontiers de menues verroteries ou des pièces d'argent.

La tête est souvent ceinte d'une courroie ronde qui, passant à hauteur des sourcils, est soutenue par le lobe de l'oreille et paraît destinée à maintenir en place les tresses de la coiffure et leurs ornements. On lui substitue souvent un ruban de provenance européenne, ou un collier de verroterie.

Les tatouages sont rares, il en sera parlé plus loin.

L'œil est soumis à quelques pratiques destinées à en aviver l'éclat : à cet effet, le pourtour, près des cils, est enduit d'une sorte de poudre onctueuse, *finman'*, obtenue par le mélange de l'antimoine pulvérisé avec la croûte noire qui recouvre les marmites usagées.

L'oreille est amplement pourvue de petites boucles d'or ou d'argent et, à défaut, de menus colliers de perles ou d'un grain de corail maintenu par un fil.

Pour ce qui concerne la bouche, il est à remarquer que les dents, qui paraissent, d'ailleurs, n'être soumises à aucune transformation, sont tenues très propres à l'aide d'un bâtonnet qui, longuement mâchonné, est par là changé en une manière de brosse et employé à frictionner vigoureusement les dents pour en expulser toutes les impuretés, c'est le *nyi-dyosirango* (2) ou cure-dents.

Les gencives et les lèvres sont soumises à une opération douloureuse et bizarre dont voici le détail. On prend la

(1) Ce genre de coiffure si caractéristique est appelé *doni-balo* = « qui ne porte pas » ; la femme qui en est pourvue ne peut, en effet, porter un fardeau sur la tête.

(2) Littéralement : « ce qui sert à frotter les dents ».

croûte noire formée sur une marmite en usage, on la pulvérise et on la mélange avec la poudre obtenue en écrasant des arachides brûlées. On met une couche de cette poudre sur la partie à tatouer et, à l'aide d'un faisceau d'épine d'acacia, on fait jaillir le sang de cette même partie que l'on frotte alors pour faire pénétrer la poudre. Quand cette opération réussit, d'abord la partie tatouée se tuméfie, puis, peu à peu, revient à son état normal en gardant une coloration bleuâtre considérée par beaucoup de femmes comme le comble de l'élégance. On ravive de temps à autre cette coloration en passant dessus le jus du *ba-n-koyo*, qui est le fruit d'une plante sauvage (1).

Le cou porte soit une ficelle, soit un léger collier de cuir ou de verroterie; l'on y suspend fréquemment de longs colliers d'amulettes qui tombent sur la poitrine et même jusque sur le ventre.

Au-dessus des hanches, toujours une ceinture, parfois simple ficelle, souvent collier de verroterie.

Au-dessous du genou et à la cheville, au poignet et au-dessus des hanches et des coudes : une ficelle ou une courroie ronde ou plate, seule ou retenant des amulettes.

En outre des boucles d'oreille en or ou en argent dont nous avons parlé, les bijoux sont nombreux et divers. Aux doigts des pieds et des mains : des bagues circulaires, parfois ouvertes, parfois fermées, souvent en fer ou en cuivre, quelquefois en argent, jamais en or. Au doigt de la main l'on enfile volontiers une cornaline réputée porte-bonheur. Au poignet, quelquefois à la cheville, des bracelets de l'un ou l'autre des métaux déjà cités et, exceptionnellement, en or ; ils ne sont pour ainsi dire jamais fermés, leur forme est assez bien figurée par un C dont les deux becs seraient

(1) Les seins sont, de la part de quelques femmes, l'objet d'une pratique singulière qui détermine une sorte de boursouflure autour du téton. C'est à l'aide d'une paille et par le méat du teton que l'on souffle, mais nous ne savons exactement en quoi consiste l'opération.

rapprochés et terminés chacun par une boule. Souvent, à la cheville, l'on attache une chaînette en argent.

La vraie parure des femmes peules consiste en colliers de boules d'ambre dont certaines, fort pesantes, ont une grande valeur. Lors des cérémonies de famille l'on voit encore, de temps à autre, de ces antiques parures religieusement conservées mais qui ne sont guère plus de mode. On leur préfère, en effet, les bijoux d'or.

Ceux-ci, en dehors de bracelets, se ramènent à quatre types nettement définis : des bijoux en forme de triangle ou de cœur que l'on attache sur le sommet du front ou sur les tempes; un bijou qui se porte à la base du cou et qui rappelle vaguement un trèfle à quatre feuilles; une sorte de sphère suspendue au cou par une ficelle et qui descend un peu sur la poitrine et, enfin, une manière de croix pectorale dont la pointe s'avance à la naissance des seins. Tous ces bijoux, qui sont épais et paraissent lourds, sont en réalité fort légers; ce sont de simples feuilles d'or habilement contournées. Ces œuvres des bijoutiers indigènes ne manquent ni d'originalité ni de finesse et de goût.

En général, l'homme marié, même pauvre, aime avoir une tenue décente. Son vêtement de cotonnade indigène ou européenne est souvent propre. Lorsqu'il en a le moyen, il aime aussi parader richement vêtu avec un beau sabre à l'épaule et, mieux encore, monté sur un cheval fringant : par là, d'ailleurs, il satisfait son goût d'ostentation non moins que celui de ceux qui l'entourent. Voici quelques détails d'habillement masculin.

La tête est protégée par un bonnet (*fugulan'*) en coton blanc, plus rarement de couleur; c'était autrefois le bonnet ouvert en forme de gueule (*wartula*), ou bien une sorte de napolitain (*donibalo*) très en honneur dans le Mandé; l'islamisme a vulgarisé une manière de petite calotte en coton, dont le bord présente d'ordinaire quelques jolies

broderies faites à l'aiguille avec du fil blanc ou bleu.

Par les grandes chaleurs, pour se protéger contre l'ardeur du soleil, l'indigène porte un chapeau en vannerie, tantôt conique, tantôt à fond plat, tantôt uni, tantôt pourvu sur tout le pourtour de la partie médiane de paille hérissée pour augmenter encore sa capacité protectrice. Le sommet et les bords sont soigneusement consolidés avec une lisière de cuir ; une jugulaire permet d'en assurer la fixité contre les heurts ou les coups de vent. Ce chapeau se porte par-dessus le bonnet, l'ampleur de la jugulaire permet d'ailleurs de le laisser pendre dans le dos.

Le corps est caché, chez certains, jusqu'à mi-cuisse, plus souvent jusqu'à mi-mollet et quelquefois jusqu'à la cheville, suivant le goût de chacun, par une manière de grande blouse (*doroge*) très ample qui présente une ouverture par laquelle on introduit la tête. Les manches sont extrêmement amples car elles ont en largeur presque la hauteur totale de la blouse. Le tissu en est fort divers, mais il est communément bleu ou blanc. C'est toujours la partie la plus soignée du vêtement et celle, en tout cas, susceptible d'être la plus coûteuse ; outre, en effet, que l'étoffe peut, par ses qualités, nécessiter une grosse dépense, l'on est dans l'habitude d'en augmenter la valeur par des broderies. Des artistes ambulants, très habiles brodeurs à l'aiguille, accomplissent ainsi de remarquables travaux à l'aide de fil de soie, blanche de préférence. Il est des *doroge* brodés qui reviennent à deux ou trois cents francs ; mais on se borne souvent à moins de luxe en ne faisant broder habituellement que la poche et les alentours. Les gens de bonne condition portent d'ordinaire en dessous du *doroge* une sorte de chemise que l'on n'entre d'ailleurs jamais dans le pantalon. Cette chemise enserre assez étroitement le cou tandis que le *doroge* présente une large ouverture sur la poitrine.

Un pantalon court (*kurti*), qui ne descend que peu au

dessous du genou, est retenu à la ceinture par un lien passé en coulisse. Il ne présente aucune ouverture et il faut le rabattre, au moins en partie, en cas de besoin ; toutefois, comme il est bienséant de s'accroupir pour uriner, la plupart trouvent plus commode, dans ce cas, de retrousser la jambe toujours ample de leur pantalon. Comme les femmes, certains hommes aiment porter un vêtement intime, lequel est alors le *bila* dont nous parlerons tout à l'heure ; d'aucuns donnent pour raison qu'il est sage d'agir ainsi car, disent-ils, l'on peut être obligé, pour une raison ou une autre, d'enlever son pantalon ; l'on apparaît alors nu aux yeux de tous et c'est honteux.

Les chaussures sont des *sabata*, pareilles à celles des femmes mais peu ou point enjolivées et jamais à semelle très épaisse. Les cavaliers ont des bottes en filali, soit jaune, soit rouge, et plus ou moins agrémentées de dessins en creux ou en relief, ou brodées avec des soies de diverses couleurs.

Le corps est épilé ou rasé. Le crâne conservait, autrefois, une chevelure fournie que l'on tressait en cadenettes tombant autour de la tête ; aujourd'hui, même les gens qui ne se piquent pas d'être fervents musulmans se rasent fréquemment le crâne, la moustache et la barbe (1).

A part quelques bagues aux doigts des mains et des pieds et parfois un bracelet au poignet, l'homme ne porte point de bijoux. Par contre, il est, tout autant que sa compagne, couvert d'amulettes et de talismans, mis en place d'après sa propre initiative ou d'après les prescriptions des magiciens ou des marabouts.

Comme accessoires intéressants, il faut signaler un porte-monnaie en cuir qui se porte suspendu au cou par une lanière et dont la disposition ne manque pas d'ingéniosité. Sans être musulman, il est de bon ton de le paraître et l'on porte un chapelet généralement enroulé autour du poignet ;

(1) Parfois une bande de poils est réservée sous le menton.

souvent, aussi, à l'aide d'un beau cordon — semblable à ceux des embrasses de rideaux — passé en sautoir, l'on fait étalage d'étuis ou de sacoches dans lesquels les lettrés musulmans enferment d'ordinaire des feuillets ou des manuscrits et qui sont habituellement très enjolivés à l'aide de broderies en soies de couleur.

Quant aux enfants, il y a lieu de distinguer.

Les tout petits, de l'un et de l'autre sexe, vont nus ; on leur met, cependant, en guise de ceinture, une ficelle à laquelle on attache ou suspend quelque verroterie ou coquillage ; au lieu de ficelle, d'aucuns reçoivent un collier de perles. Au pied une chaînette d'argent ou des grelots de cuivre, du moins pour les fillettes.

Celles-ci ont un commencement de vêtement vers quatre ou cinq ans : deux bandes d'étoffe sont suspendues, l'une par devant et l'autre par derrière, à la ficelle-ceinture, mais on ne met rien entre les jambes. Ce n'est que vers sept ou huit ans que l'on emploie une bande unique passant entre les jambes, chevauchant la ficelle-ceinture et retombant longuement par devant et par derrière : c'est le *lempe*. A mesure que l'enfant grandit, les bouts du *lempe* s'allongent, la largeur de la bande qui le constitue s'élargit, de sorte que vers l'époque de l'excision la fillette paraît vêtue d'un pagne qui l'entoure de la ceinture jusqu'à la cheville. Le haut du corps n'est, normalement, pas couvert ; en cas de besoin — pour porter un jeune frère, se protéger contre le froid — un pagne est noué au-dessous des aisselles. Une fois excisée la fillette reçoit, en principe, des vêtements pareils à ceux de sa mère.

Pour les garçons, l'on constate des faits analogues. Ils vont nus peut-être plus longtemps que les filles ; toutefois, vers sept ans, il est bienséant de leur donner une manière de *lempe :* le *bila*, simple bande qui passe entre les jambes, chevauche la ficelle-ceinture et retombe par devant et par

derrière, mais moins bas que le *lempe* et de plus sa largeur n'excède jamais celle de la région pubienne, d'une part, et d'autre part, celle de la main. En raison de ce vêtement qu'il porte jusqu'à l'époque de la circoncision le garçonnet est qualifié *bila-koro* (porteur de *bila*). Contre le froid, il s'enveloppe le haut du corps avec un petit pagne, quelquefois avec un court *doroge* dont les bords ne sont pas cousus.

Après la circoncision, il reçoit le *kurti*, qui est à proprement parler la marque distinctive de l'homme adulte, d'où la qualification *kurto-tigi* (porteur de *kurti*) et, dès lors, il est vêtu de la même façon que son père.

Les enfants sont, eux aussi, porteurs de ces ficelles ou lanières, cordons, colliers qui maintiennent en place talismans et amulettes; mais, à part quelques verroteries, ils n'ont point de bijoux. Cependant, les fillettes ont les oreilles percées de très bonne heure, vers quatre ou cinq ans, et, en attendant les boucles d'argent ou d'or, l'on passe dans ces trous des ficelles qui portent quelques grains de verroterie.

C'est encore dans la coiffure que l'on constate entre filles et garçons des différences intéressantes.

Pour les filles, avant l'excision, la coiffure consiste généralement en quatre houppes (*dyugundin'*), deux sur le sinciput, une troisième sur la nuque; la quatrième sur le haut du front est un peu étendue dans le sens transversal et se nomme *sèfo*, c'est-à-dire « crinière de lion ». De cette dernière houppe jusqu'à la nuque on laisse une étroite bande de cheveux qui est appelée *fali-dyago*, c'est-à-dire « crinière d'âne ».

A l'âge de l'excision les cheveux sont répartis, savoir : sur la nuque en trois houppes desquelles partent trois tresses : sur chaque côté de la tête, en tresses que l'on répartit : quatre devant et quatre derrière chaque oreille, c'est la coiffure nommée *sère*.

Chez les grandes jeunes filles (*sungutun'*), les tempes, le haut du front, le tour des oreilles sont également rasés ; le sommet de la tête présente une manière de cimier d'où

part, à l'arrière, une unique tresse qui tombe sur la nuque : c'est la coiffure nommée *muke*.

Enfin, aux approches du mariage : quatre tresses derrière chaque oreille, quatre tresses sur la nuque, c'est le genre dit : *dyakhite-mère* (coiffure des Dyakhité) parce que c'est, dit-on, dans cette famille que, pour la première fois une femme n'a appartenu qu'à un seul mari.

Les indications qui précèdent ne sont pas l'énonciation de règles absolues; nous avons seulement voulu indiquer ce qui se passe le plus souvent; en fait, les élégantes, ici comme partout, ne connaissent d'autre loi que leur fantaisie.

Pour les garçons la coiffure est variable. Avant la circoncision : trois tresses devant chaque oreille et une sur la nuque, c'est *solima-n-turo*.

Puis l'on varie : l'on fait, ensemble ou séparément, la crinière d'âne, la crinière de lion ou les houppes. Parfois toute la tête est rasée à l'exception d'une unique houppe laissée à côté de l'oreille droite, c'est *sotero*. Concurremment avec *sotero* l'on réserve sur la nuque une manière de crinière dénommée *tukhoto kham* (1).

Après la circoncision les garçons sont traités comme les adultes, le plus souvent ils portent la tête rasée.

Les femmes qui perdent leurs enfants en bas-âge coiffent fréquemment le survivant d'une façon spéciale, un simple disque de cheveux est réservé sur le sommet de la tête, c'est l'inverse d'une tonsure, cela s'appelle *fililila*.

(1) Dans son ouvrage *D'Alger au lac Tchad*, Foureau a écrit, à la date du 26 août : « La coiffure des gamins est la même qu'à Iferouane, c'est-à-dire en général tête rasée avec une touffe de cheveux laissée en bas derrière en queue de renard. Aujourd'hui, je vois deux gamins qui sont bien pourvus de la susdite mèche, mais qui, en outre, portent une courte et petite tresse de cheveux réservée sur le côté droit de la tête au-dessus de l'oreille. C'est la fameuse tresse signalée par Ervin de Bary. C'est le signe caractéristique d'une origine libyenne où le port de cette tresse était une coutume uniforme. L'exode vers l'Ouest du peuple égyptien est d'ailleurs bien évidente, leurs traces sont visibles un peu partout mais la présence de la tresse lybienne est encore le plus précieux renseignement et le plus irrécusable témoignage que l'on puisse invoquer. »
Le *sotero* serait-il une imitation de la tresse libyenne ?

CHAPITRE III

HABITATION, MOBILIER ET USTENSILES DE MÉNAGE

Habitation.

Lorsqu'il entre en ménage pour la première fois, le Khassonké se construit généralement une demeure distincte à la fois de celle de ses parents et de celle de ses beaux-parents. Plus tard, au fur et à mesure des besoins, il recule les limites de ce premier établissement afin de garder sous la main tout ce qui est sous son autorité. Devenu polygame, il aime ainsi à réunir toutes ses femmes en un seul gynécée dont il se constitue le gardien.

Pour n'être pas obligé à des redites, nous décrirons l'habitation polygamique arrivée à son développement normal, il sera facile de se rendre compte des modifications que ce type subit selon les circonstances.

Le territoire propre à chaque demeure se trouve délimité par une clôture faite soit d'épines sèches, soit de branchages fichés en terre et maintenus, de place en place, par des traverses liées à des pieux (1) : ce mode de clôture est dit *sansan'*; lorsque l'enclos est relativement restreint, quelques nattes,

(1) Voir sur la photographie n° 2 la haie d'épines sèches formant la clôture de la *lu* de Sadyo Sambala à Médine.



Cliché C. Monteil.

Fig. 4. — Jeune esclave du Khasso
costumée pour la fête de l'excision.

A l'arrière plan, la haie d'épines sèches et une case de la *lu*
de Sadyo Sambala.

quelques paillassons usagés placés dans les mêmes conditions suffisent : pour une barrière susceptible d'offrir de la résistance l'on a recours au mur de pisé (*tata*).

Tout l'espace libre enfermé par la clôture constitue la *lu* et ce terme sert à désigner tout à la fois, cette espèce de cour, l'enclos dans sa totalité, l'ensemble des gens qui l'habitent : c'est, en somme, ce que nous appellerions la maison et la maisonnée. Nous avons indiqué précédemment que les Peuls attribuent ces mêmes significations au mot *gande*, qui désigne d'ailleurs un établissement temporaire. Or, le pluriel *galle* du mot *gande* signifie en khassonké, « village », c'est-à-dire établissement fixe : la langue porte ainsi trace de l'évolution sociale.

La *lu* comporte, selon les besoins, diverses constructions. Tout d'abord, l'entrée, qui est unique, peut être réduite à une simple baie pourvue ou non d'une porte, mais d'ordinaire elle consiste en une case présentant deux ouvertures se faisant vis-à-vis et donnant accès de l'intérieur sur la voie publique et inversement, c'est le *bulun*, sorte de vestibule, dans lequel se tient en permanence un serviteur qui fait office de portier.

Le *bulun* et les autres constructions de la *lu* servant de logement ou de magasin sont désignés par le même terme, *bun*, et relèvent de trois types différents que nous allons passer en revue.

C'est, d'abord, la hutte en paille de forme conique ou plus ou moins arrondie, avec ou sans armature en branches : c'est, nous l'avons dit, la demeure ordinaire du nomade et elle est peu employée par les sédentaires, à part le cas d'établissement hâtif et temporaire.

Elle fait place d'ordinaire à la case formée d'un bâti en maçonnerie, cylindrique ou légèrement tronconique, surmonté d'un toit conique en chaume.

Dans les lieux infestés de termites, l'on arrange sur le sol des pierres d'environ 0 m. 20 d'élévation, séparées l'une

de l'autre par un court espace et sur lesquelles on dispose un latis assez serré de rondins ; sur cette assise l'on met une couche de plantes réputées pour éloigner les termites et, par-dessus, une couche de gravois de pisé recouverts de terre que l'on dame fortement. C'est sur ce sol artificiel que l'on élève le bâti en maçonnerie de la case. Lorsqu'il n'y a pas lieu de prendre ces précautions, ce bâti est édifié sur la terre même et sans fondation. Dans l'un et l'autre cas, il est formé par la superposition de couches d'un mélange de glaise, de bouse de vache, de brins de paille hachée et d'eau, bien pétri avec les pieds. Son épaisseur varie de 0 m. 10 à 0 m. 15 et on laisse sécher par tranches de 0 m. 30 à 0 m. 40 de haut : sous l'action du soleil, cette maçonnerie acquiert une grande dureté et devient le *banko*, mot que nous traduisons assez improprement par pisé.

Parfois l'on procède un peu différemment : l'on construit le bâti à l'aide d'assises successives de briques, tantôt sèches, tantôt fraîches, composées du mélange sus-indiqué et liées, en tant que de besoin, avec un mortier de même nature ; un crépissage avec ce mortier donne à l'ensemble le même aspect que dans le cas précédent.

Quant au toit, voici comment on procède.

Tout d'abord, on en confectionne l'armature ; à cet effet, on trace sur le sol une circonférence représentant celle que devra avoir le bord du toit : quatre piquets, destinés à constituer les pièces principales de la charpente et nommés *sandigi*, sont attachés ensemble à 0 m. 25 environ de l'une de leurs extrémités, leurs quatre extrémités demeurées libres sont placées sur la circonférence aux quatre extrémités de deux diamètres perpendiculaires : à l'aide de branches souples, l'on tresse une couronne que l'on fixe avec des lianes à l'intérieur et vers le bas de la pyramide formée par les 4 *sandigi* : une couronne analogue, mais plus petite, est placée à l'extérieur et à quelque distance du sommet ; l'on place alors, dans l'intervalle de 2 *sandigi* consécutifs un certain nombre de

lattes, qui s'appuient sur les deux couronnes auxquelles on les attache avec des lianes ; une troisième couronne est fixée vers la partie médiane et de nouvelles lattes intercalaires reposent sur cette couronne et la couronne inférieure ; le clinting est ainsi continué par l'adjonction de nouvelles couronnes et de nouvelles lattes, de sorte que l'armature terminée apparaît comme un quadrillage dans lequel chaque trapèze aurait au maximum 0 m. 20 ou 0 m. 25, pour le côté le plus long.

Sur cette armature, l'on pose le chaume par paquet, en commençant par la partie inférieure : quand un premier rang est en place et solidement attaché à l'armature avec des lianes, on en place de même un second, un peu en retrait, et ainsi de suite jusqu'au sommet. On a parfois recours à de la paille tressée, c'est-à-dire que, par une opération préalable, l'on forme de tout petits faisceaux de paille guère plus gros qu'un doigt que l'on place côte à côte et que l'on attache les uns aux autres, si bien que l'on peut, en les roulant, ne former qu'une gerbe unique : en déroulant un certain nombre de ces gerbes sur l'armature en question, le toit est rapidement confectionné. Mais, en général, l'on n'emploie la paille tressée que pour le sommet des cases ou, ultérieurement, quand il y a lieu à réparation. La pointe du toit demande à être faite avec un soin particulier pour éviter une détérioration rapide et prévenir les gouttières.

Le toit terminé est mis en place avec l'aide des hommes du voisinage, parfois au nombre de quinze ou vingt. La case est dès lors achevée.

Dans la paroi de *banko*, l'on réserve une baie : tantôt cette baie va du sol jusqu'au toit et les deux bords sont alors réunis seulement à la partie supérieure par une pièce en bois destinée à supporter le toit en cet endroit ; tantôt, au contraire, c'est une ouverture de 0 m. 50 × 0 m. 90 réservée à 0 m. 15 à 0 m. 20 du sol. L'obturation de cette baie est d'or-

dinaire obtenue à l'aide d'une porte faite d'une ou deux planches débitées, à l'herminette, dans du bois de fromager (*Eriodendron anfractuosum*); deux courtes pièces de bois réservées, ou rapportées, suivent l'un des grands côtés de cette partie et dans deux angles opposés, font office de gonds, que l'on loge dans deux planchettes formant cadre en haut et en bas de la baie.

Cet huis est pourvu, à l'extérieur et à mi-hauteur du bord opposé à celui des gonds, d'une serrure ou d'un verrou en bois qui mérite une description détaillée (1).

Une large pièce verticale, entaillée sur l'une de ses faces est fixée solidement à la porte au moyen de deux clous en fer rivés à l'intérieur : l'échancrure de ce morceau de bois laisse glisser un pène creux dans la paroi supérieure duquel sont percés des trous variables en nombre et plus ou moins rapprochés les uns des autres. A travers ces ouvertures tombent, de leur propre poids, des chevilles de fer logées dans la partie supérieure de la pièce fixe et non visibles de l'extérieur. Lorsque ces broches glissent dans les trous qui leur correspondent, le pène étant poussé, la serrure se trouve fermée ; si, au contraire, le pêne demeure tiré, les chevilles restent levées et la serrure est ouverte. La clef, qui permet de remonter les chevilles et, par suite, d'ouvrir la porte, est une pièce de bois quadrangulaire d'environ 0 m. 20 de long, portant sur l'une de ses faces, large de 0 m. 02 à 0 m. 03, des broches de fer disposées de la même façon que celles de la pièce fixe. Lorsque la clef est introduite dans le pêne, on peut soulever à l'aide de ses chevilles les broches correspondantes de la serrure et, par suite, retirer facilement le pêne et ouvrir la porte.

On est accoutumé à considérer ces serrures comme l'œuvre des artisans Bambara : s'il faut entendre par là que ce sont ces indigènes qui les fabriquent d'ordinaire, c'est

(1) Voir photographies de portes et serrures de ce genre dans *le Plateau central Nigérien*, par le lieutenant Desplaques, pp. 170 *bis* et 172 *bis*.

possible ; mais s'il s'agit de leur reconnaître la priorité de cette fabrication, j'estime qu'il y a lieu de faire les plus expresses réserves. En attendant la mise au point de cette question, je signale ici une coïncidence qui ne me paraît pas fortuite : une serrure *identique* est, de temps immémorial, en usage en Orient, elle se trouve décrite et représentée à la page 352 de *la Syrie d'aujourd'hui*, par le docteur Lortet, Hachette éditeur, 1884. L'identité est telle que je n'ai pour ainsi dire fait qu'emprunter la description donnée dans cet ouvrage (1).

Par la suppression des broches, la serrure ci-dessus est transformée en un simple verrou.

En outre de la porte, les parois de la case sont quelquefois pourvues d'un ou deux évents, c'est-à-dire de trous circulaires de 0 m. 20 de diamètre, ménagés à quelque distance du toit et destinés à faciliter le renouvellement de l'air.

Dans le troisième type, qui nous reste à décrire, la case est un parallélipipède rectangle, entièrement en pisé ; les parois verticales ont une épaisseur variable atteignant parfois 0 m. 25 à 0 m. 30 ; elles sont percées de baies munies de portes à serrure ou à verrou, tout comme dans le type précédent. La construction des parois latérales s'effectuant d'après les mêmes modes décrits pour le bâti en maçonnerie sus visé, nous n'avons rien à ajouter à cet égard.

Quant au toit, on procède de deux façons : tantôt, un lattis de fortes branches d'arbre ayant été placé sur la partie supérieure des parois verticales, on lui superpose des nattes, puis un lit de petits morceaux de pisé, puis une couche de terre fine que l'on dame soigneusement et que l'on recouvre d'un crépissage ordinaire ; tantôt, l'on dresse à l'intérieur, contre les parois, des bois fourchus, servant d'appui à des solives sur lesquelles on établit alors le toit comme il vient d'être dit, c'est en définitive le premier système renforcé.

(1) Pour le docteur Ricard cette serrure indigène est d'origine égyptienne (Cf. Docteur Ricard, *le Sénégal*, p. 201).

Dans les deux cas, l'on forme avec les parois verticales prolongées une bordure de quelques centimètres de haut, le toit est ainsi une cuvette dont on assure l'écoulement à l'aide de gargouilles en bois, à raison d'une ou deux par face.

En principe, les cases n'ont pas d'autres ouvertures que les portes; les fenêtres, que l'on voit à certaines d'entre elles, sont d'introduction européenne; mais il est d'usage local de pratiquer dans le toit un trou — d'au plus 0 m. 25 à 0 m. 30 de diamètre — que l'on munit extérieurement d'un ressaut en pisé destiné à éviter l'infiltration de l'eau de pluie et, aussi, d'un couvercle en poterie.

Il n'est pas rare de voir ces trois types de case voisiner, soit dans une même *lu*, soit dans des *lu* contiguës : elles servent de logement (*si bun'* = chambre à coucher), de cuisine (*gwa-bun'*), d'écurie (*su-bun'*), de magasin (*nafulu-bun'*).

Des édicules sommaires, sortes de toits plus ou moins étanches, *gwa*, sont dressés, suivant les besoins, pour abriter : le cheval en temps chaud, les femmes qui font la cuisine et, plus souvent, pour s'assurer un coin de fraîcheur où l'on s'installe pour bavarder, faire la sieste et recevoir les visiteurs. Souvent ainsi un *gwa*, reliant deux cases, forme entre elles une manière de salle ouverte sur les flancs.

Des petits greniers à provision sont répartis suivant les besoins ou les circonstances : ce sont des petites cases en pisé, de 1 mètre à 1 m. 20 de haut, avec toit en chaume servant de couvercle et ne présentant aucune ouverture latérale; le plus souvent, ils reposent sur une assise en pierre destinée à les préserver des termites.

Certaines *lu* possèdent un poulailler, constitué par un cylindre de pisé de 0 m. 80 à 0 m. 90 de haut, présentant une petite porte que l'on obture soigneusement le soir venu et la volaille rentrée : là où il n'existe pas, les volailles sont mises sous une jarre renversée ou enfermées dans une cage que l'on suspend.

Les cabinets sont inconnus, en général, l'on va en plein air, les terrains vagues aux alentours des lieux habités sont, par suite, fort malpropres.

Il n'est pas rare qu'une partie de la *lu* soit cultivée en hivernage, il est même d'usage de semer des cucurbitacées auprès des cases et des clôtures de sorte que, pendant plusieurs mois, les demeures disparaissent sous la verdure, ce qui ne contribue pas peu à en égayer l'aspect, d'ordinaire délabré et miséreux, quand les esclaves n'en assurent pas l'entretien.

C'est aux femmes de la maisonnée qu'incombe le soin de tenir la *lu* propre, aussi, dès le matin, voit-on les ménagères procéder à un balayage qui soulève des nuages de poussière. Les ordures sont portées au dehors ou jetées dans une des excavations qui, dans la *lu* même, proviennent de l'extraction de la terre employée aux constructions.

La *lu* se transforme facilement dans l'ensemble comme dans le détail. Lorsque le nombre des habitants s'accroît — quand le maître prend une autre femme, par exemple — de nouvelles constructions sont nécessaires, on les édifie sans souci de symétrie ou de disposition géométrique, soit sur le terrain même de l'enclos, soit à proximité de ce terrain, ce qui, dans ce dernier cas, entraîne le déplacement corrélatif de la clôture. D'autres fois, au contraire, le nombre des habitants diminue — par suite de décès, d'émigration — les casesdes disparus demeurent, mais on les néglige et elles tombent en ruines; il en est ainsi, normalement, de la case dans laquelle le maître défunt s'est fait inhumer.

La *lu* apparaît donc tantôt comme bien tenue avec des constructions et une clôture en bon état, tantôt comme un misérable amas de ruines dans lequel s'élèvent de-ci de-là des cases bien entretenues.

Les *lu* contiguës, dans le village, ont des séparations mitoyennes, élevées et réparées à frais communs, et qui

ne sont pas toujours uniformes dans leur contexture. L'espace libre entre deux *lu* forme la voie commune, qui est la rue dans son état primitif; on conçoit que, née de circonstances le plus souvent fortuites, la rue est très variable de largeur et d'allure; parfois étroite, tortueuse et sans issue, parfois large et aboutissant à une place qui n'en est qu'un épanouissement. D'ailleurs comme l'on prend les matériaux nécessaires pour édifier les constructions dans l'endroit le moins éloigné possible, il n'est pas rare de voir à proximité de la voie et des habitations des trous d'où l'on a extrait la terre. Ces excavations profondes mais peu larges, ou inversement, sont souvent transformées en dépotoirs des ordures ménagères et, en hivernage, en mares pestilentielles.

Par tout ce qui précède, il est facile de comprendre combien le village est, en général, d'aspect peu engageant; tout s'y révèle désordonné, incohérent, disparate. Seule, la place publique, le *bera* (litt. lieu où l'on se rencontre, où l'on se réunit) est agréable à voir, quand elle est propre et bien ombragée, ce qui n'est pas rare. C'est le lieu où les hommes oisifs aiment à se tenir dans la journée : pour eux, à l'abri des arbres, se dresse fréquemment une manière d'estrade sur laquelle ils s'installent pour faire la sieste ou bavarder. Le soir, les « jeunes » organisent, sur le *bera*, des veillées où, à la lueur tremblotante d'un feu de tiges de mil sèches, les garçons lutinent les filles, leur racontent des histoires drôles ou terrifiantes ; ou bien encore tout ce monde se trémousse au bruit des tamtams jusqu'à une heure assez avancée.

A proximité du village se trouvent les jardins, soit au bord du marigot, s'il y en a un, soit dans le voisinage des puits. L'on y cultive du tabac, des poivrons, des oignons, des courges. Pour éviter les déprédations des animaux, chacun entoure son petit coin avec des épines.

Quand il y a un cours d'eau, si le village est un peu po-

puleux, toute l'animation se porte de ce côté : d'abord ce sont les théories de femmes qui viennent, les unes puiser l'eau pour les besoins du ménage, les autres laver le linge de la famille; ce sont, surtout, les enfants qui jouent, se poursuivent, se baignent. Autour des puits, l'affluence est également grande et incessante. Le puits est, d'ordinaire, sans coffrage, son ouverture est au ras du sol, des pièces de bois convenablement disposées la réduisent à un simple orifice de o m. 30 à o m. 50 de diamètre, par lequel on descend l'outre attachée à une corde et qui sert à tirer l'eau.

Mobilier.

L'essentiel du mobilier n'est pas nécessairement la couche (*lalan'*), car celle-ci peut se réduire à rien : c'est le cas pour les pauvres gens qui s'étendent par terre, roulés dans des étoffes quand ils en possèdent ou simplement pourvus d'un vêtement, quelquefois très sommaire. D'ailleurs, le sol est parfois aménagé pour s'y coucher : il existe des sortes de lits formés par une surélévation de o m. 20 environ en terre battue, c'est le *gendo*.

La natte est, si l'on veut, l'indispensable meuble dont on fait usage pour éviter le contact direct du sol. Elle peut être faite de paille tressée, mais les plus résistantes et les plus usitées sont en lamelles de bambou, le côté lisse forme l'endroit. Dans le commerce on se procure facilement des nattes, quelquefois coloriées et toujours plus souples, plus fines, comme le sont celles en lamelles de feuilles d'iphène. Sur la natte, d'aucuns placent des étoffes pour constituer une couche plus moelleuse et des étoffes encore servent de couvertures : les *dampe* de Ségou, les *koso* en laine du Macina, sont plus particulièrement employés à ce double usage.

Chez les gens aisés et riches, la couche est plus confortable. Elle consiste en une claie rectangulaire de 1 m. 80 sur 1 m. 20 qui repose, soit sur une sorte de cage paralléli-

pipédique mobile et de mêmes dimensions, dont les barreaux sont des bâtons d'environ 0 m. 03 de diamètre, c'est alors le *tara* ; soit sur les fourches de 4 piquets solidement fichés dans le sol de la case, c'est le *kharharho*. Sur cette manière de lit, on accumule des pagnes, dont certains servent de couvertures. Une moustiquaire, en toile plus ou moins légère, quelquefois en mousseline européenne, est suspendue en bonne place à l'aide de ficelles attachées d'autre part au clayonnage du toit, mais c'est là un luxe encore assez rare et dû à l'influence des Européens.

Des calebasses à couvercle, des jarres, des sacs en cuir tiennent communément lieu de nos placards ; parfois un coffre parallélipipédique en bois (*kankiran'*) ou une malle, en bois ou en fer et de fabrication européenne, servent à renfermer les choses les plus précieuses. Des cadenas européens, ou maures plus souvent, sont employés pour fermer le coffre ou la malle ainsi que les sacs en cuir.

Comme d'ordinaire l'on s'accroupit, les sièges (*sigilan'*) proprement dits sont peu répandus ; le cas échéant, la natte ou le lit en tiennent lieu ; pourtant, il y a souvent, près de la porte de la case et à l'intérieur, un siège en terre battue appelé humoristiquement *dugu-fana-sigi*, le siège du menteur du village. L'on confectionne pour les femmes de petits tabourets portatifs, ils sont en bois et d'une seule pièce, on les nommes *korome* : l'on fabrique aussi des sièges élevés dans le style du *tara* et qui, munis d'un vague dossier, rappellent nos chaises.

Ustensiles de ménage.

La cuisine se fait d'ordinaire en plein air et les ustensiles sont rarement mis à l'abri dans les cases. Le foyer (*gwadula*) est formé par trois pierres, ou par trois mottes de terre façonnées en pain de sucre, ce sont les *sinkuru*.

Le combustible est le bois mort (*lorho*) : le feu ne s'éteint

pour ainsi dire ni jour ni nuit, toutefois, s'il y a lieu, on a recours pour l'allumer, soit à l'obligeance d'une voisine, soit au briquet. Celui-ci est composé d'un silex et d'une tige de fer dont la friction vive et rapide détermine des étincelles, que l'on reçoit sur la bourre végétale, très inflammable, produite par le *bantin'* ou le *bunkun'*, et cette bourre communique elle-même le feu à de vieux chiffons.

Les cendres ne sont point toujours jetées ou dispersées; on les utilise, quand elles proviennent de certains bois (baobab, tamarin) pour préparer une sorte de soude que l'on met dans le tabac (*sira*), aussi bien que dans la teinture. Convenablement mouillées, les cendres forment une bouillie laiteuse avec laquelle on revêt, parfois, les murs des cases.

La pelle, les pincettes, le soufflet n'ont pas d'analogues.

Il existe une sorte de veilleuse : elle consiste en une tige de fer d'environ 0 m. 30 à 0 m. 40 de long, dont l'une des extrémités est pointue et pénètre ainsi facilement dans le sol; près de l'autre extrémité est fixée une coquille, perpendiculaire à la tige, et dans laquelle l'on met du *karité* avec une mèche, en chiffon, qui brûle en répandant une clarté vacillante et une odeur puante.

Les ustensiles de cuisine peuvent être classés en trois catégories : les pots (*darha*), les calebasses (*fe*) et les ustensiles en bois. Les pots en terre sont sphériques ou vaguement ovoïdes; il y en a de toutes les dimensions : depuis ceux, énormes, qui servent à la préparation des boissons fermentées et ceux, plus modestes, destinés à contenir les provisions d'eau, jusqu'à ceux qui ne sont pas plus volumineux que le poing; ils n'ont pas de dénominations spéciales, en général on les désigne d'après l'usage auquel on les affecte habituellement, exception faite, toutefois, pour l'*intin'* pour la cuisson du *basi*, dont nous parlerons plus loin.

Fréquemment, on trouve dans les ménages indigènes une marmite en fonte d'origine européenne (*baruma*).

Les calebasses (*fe*) sont innombrables de forme, de dimension et de destination. Pour puiser l'eau, l'on emploie couramment un jeu de deux calebasses, dont l'une entre librement dans l'autre : on les remplit, l'une et l'autre, entièrement sous l'eau et, sous l'eau également, on retourne la plus petite que l'on encastre dans la plus grande; on frappe un léger coup avec la main sur la partie supérieure pour s'assurer qu'il n'existe pas de vide dans la petite calebasse, de façon à ce que le tout forme bloc : l'on transporte ainsi sur la tête le maximum d'eau, sans que les heurts de la marche fassent répandre une quantité appréciable de liquide.

Une gourde pèlerine de forte taille est, d'ordinaire, employée pour extraire le lait du beurre, elle fait office de baratte et se nomme *boli*. D'autres calebasses, auxquelles on laisse une queue plus ou moins longue servent de cuiller. Tous nos vaisseaux domestiques, quel qu'en soit le genre, sont représentés par une calebasse appropriée au même usage. Les plus vastes servent à laver le linge et, lors des déplacements, on les dispose en manière d'armature à l'intérieur et au fond des grands filets.

Parmi les ustensiles en bois, il y a d'abord les *kunan'* ou écuelles, plats circulaires en bois, plus ou moins creux, de diamètre variable, mais ne dépassant pas 0 m. 50 à 0 m. 60. Ils servent à toutes sortes d'usages : assiettes creuses ou bols énormes et profonds dans lesquels on dispose la nourriture de plusieurs convives ; plateaux à peine concaves mais de grand diamètre servant à bluter la farine et, exceptionnellement, constituant le fond des filets de transport.

Pour remuer la bouillie sur le feu ou l'extraire de la marmite et la disposer dans les *kunan'*, l'on se sert d'une sorte de spatule en bois à long manche (*giride*).

C'est aussi en bois qu'est constitué l'appareil au moyen duquel on triture les denrées alimentaires et qui comprend un mortier (*khulun'*) et un pilon (*khala*), toujours pareils d'un bout à l'autre de l'Afrique. La trituration est besogne

parfois longue, toujours fatigante et il n'est pas rare que pour alléger la pileuse, deux autres personnes se joignent à elle et que toutes trois opèrent simultanément dans le même mortier : alors, pour éviter les à-coups, les travailleurs entonnent une chanson et se stimulent en jouant à lâcher et à rattraper leur pilon, le tout en rythmant l'air fredonné.

L'on dispose également d'ustensiles en vannerie de diverses formes et dimensions, servant à bluter les farines ou à recouvrir les ustensiles en terre ou en bois qui contiennent des denrées ; paniers pour le transport des récoltes et cueillettes et dont on bouche les interstices avec un enduit de terre, quand ils doivent contenir des grains : ces paniers ont le fond carré, les flancs un peu rebondis et quatre anses ; leur capacité, approximativement fixe, les fait employer comme instrument de mesures ; l'on dit, par exemple, que l'on a récolté tant de paniers d'arachides ; certains droits consistaient autrefois en un nombre déterminé de paniers de mil.

Pour mettre les poules à l'abri, le soir, et, plus fréquemment, pour les transporter dans les champs, au moment des cultures, l'on fait usage de sortes de cages (*sansara*) en vannerie. Pour retenir les matières en suspension dans certains liquides l'on a recours à des dispositifs en vannerie nommé *sensenan'*.

Citons encore, parmi les ustensiles, des balais (*fitilan'*) d'environ une coudée, formés de minces lamelles de bambou et qui servent à approprier les cases ; d'autres, pareils mais moins longs, sont employés pour nettoyer, après usage, l'intérieur des divers récipients.

Enfin, des hachettes servent à débiter le bois et, s'il en est besoin, à diviser les gros quartiers de viande contenant des os. Des couteaux, droits et pointus, souvent de provenance européenne, sont d'un usage courant.

CHAPITRE IV

INDUSTRIES

Industries extractives.

Cueillette. — Les baies et les fruits naturels, que l'on consomme sans avoir à leur faire subir aucune préparation, appartiennent à qui les cueille. De même, le miel des abeilles sauvages est la propriété de qui le découvre.

Quant aux fruits naturels, qui acquièrent une certaine valeur commerciale après avoir été convenablement traités, ou bien, encore, qui jouent dans l'alimentation un rôle important, ceux du *si* et du *nète*, par exemple, la cueillette en est régie par les coutumes propres à chaque village; le plus souvent elle est effectuée à jour dit par tous les intéressés.

Les feuilles et les fruits du baobab sont également attribués conformément à la coutume; les feuilles du *bantin'* ou du *bunkun'*, les fleurs du *sufurun'* ou du *bure* et du *tombi* appartiennent à qui les récolte.

Les tubercules sauvages : *tokho*, *foto*, les graines du *fonyo* et autres herbacées, les feuilles des plantes annuelles quelconques, qui se reproduisent sans intervention de l'industrie de l'homme, appartiennent à celui qui les récolte.

Pêche.

Il existe des professionnels qui appartiennent à des races, Somono et Bozo, dont nous n'avons pas à nous occuper ici ; mais, en dehors d'eux, il y a des gens qui vivent à peu près exclusivement de la pêche car cette industrie n'entraîne aucune déchéance sociale. La pêche est permise sans limitations autres que celles, très variables, imposées à chacun par ses coutumes personnelles ou par les coutumes des agglomérations auxquelles il appartient, ou sur le territoire desquelles se trouvent les lieux de pêche.

Ainsi, certains ne peuvent porter atteinte, sous quelque forme que ce soit, à la vie ou à la liberté de certaines espèces en raison de leur *tana ;* d'autre part, il est des mares, par exemple, dont l'exploitation libre ne commence qu'après une sorte d'ouverture solennelle, marquée par une pêche effectuée à jour dit par tous les bénéficiaires ; ailleurs, sur les bords du Sénégal notamment, les eaux sont allotiés entre les populations riveraines et il existe alors, parfois, une réglementation très étroite.

Les cuves de la cataracte du Félou retiennent à la baisse des eaux toutes sortes de poissons et deviennent ainsi de véritables viviers dont les riverains se réservent l'usage : lorsque les eaux commencent à monter, il est habituel d'empoisonner l'eau de ces cuves, le poisson surnage et est facilement recueilli ; de grandes quantités d'alevins sont ainsi capturés qui, jetés au fleuve, en assureraient le repeuplement.

L'empoisonnement n'est guère employé que pour les eaux stagnantes et peu étendues. Le pêcheur dispose d'engins de toutes sortes parfaitement appropriés à leur destination ; c'est, d'abord, la ligne armée d'un ou de plusieurs hameçons ; des filets que l'on manie d'une seule main et qui sont très pratiques dans les eaux peu profondes, où l'on enfonce au plus jusqu'à mi-corps ; des éperviers, adroitement lancés du haut des pirogues, des sennes immenses

parfois et dont le maniement exige la participation de nombreux pêcheurs ; enfin des nasses, les unes mobiles, les autres fixes : les premières qui sont souvent très vastes, sont formées d'un treillis en lianes imputrescibles, elles rappellent par leur dispositif nos nasses et nos verveux ; les secondes sont des manières de cages en clinting : pour les unes la porte se déclanche lorsqu'un poisson d'assez forte taille la franchit ; pour les autres, l'entrée n'est accessible que par un couloir tortueux ou qui va en se rétrécissant, rendant en tout cas le retour en arrière impossible.

En principe, la pêche est licite de nuit comme de jour et, d'ordinaire, plus fructueuse de nuit que de jour. Les professionnels, qui travaillent à la senne, préfèrent la nuit pour opérer dans le Sénégal. D'ailleurs, la pêche varie avec la saison : lorsque les eaux commencent à se retirer, l'on organise des barrages qui transforment nombre de diverticules en viviers faciles à exploiter ; aux hautes eaux l'on ne capture guère que les poissons qui viennent à la surface ou ceux qui recherchent les eaux tranquilles et peu profondes.

Les eaux sont d'une incomparable richesse au point de vue de la pêche ; elles fourmillent de poissons remarquables aussi bien par la taille que par la qualité de la chair. Citons parmi les plus connus et les plus appréciés : le *baporo* (*Polynemus* des savants), superbe poisson chasseur, dont la taille peut atteindre et même dépasser un mètre, chair fine, ferme, et peu embarrassée d'arêtes ; c'est une pièce de choix très recherchée ; un autre poisson chasseur rappelle notre brochet, tant par l'aspect extérieur que par sa chair pétrie de fines arêtes difficiles à éliminer ; les noirs racontent à cet égard une histoire amusante : l'ancêtre de ces brochets, disent-ils, partant un jour pour un lointain voyage, fut chargé par ses voisins de multiples commissions et reçut de chacun d'eux une arête comme garde-mémoire ; mais le brochet voyageur ayant été capturé avant d'atteindre le terme de son voyage, toutes les arêtes lui demeurèrent.

Il y a également des poissons semblables à la tanche, à la carpe, au gardon... en un mot tout à fait analogues à ceux de nos pays.

Une faune aquatique spéciale est celle des eaux calmes, tranquilles et vaseuses. Là vivent des siluridés, sorte de poissons sans écailles, aux yeux minuscules, à la bouche tantôt en suçoir, tantôt, au contraire, largement fendue et pourvue de barbillons ; d'aucuns présentent à l'arrière de la tête un robuste aiguillon et la plupart sont susceptibles de paralyser, par une manière de décharge électrique, quiconque les touche.

Dans ces mêmes parages marécageux fréquente une anguille étrange, connue des savants sous le nom de *Protopterus annectans* : ses nageoires sont en forme de bras, elle vit cachée et ne sort que pour ses chasses de nuit ; quand les eaux se retirent, elle s'enfonce dans la vase, sécrète un mucus qui lui permet de se former une manière d'enveloppe dans laquelle elle s'engourdit, enroulée sur elle-même. Elle demeure ainsi enfouie loin de l'eau, durant la saison sèche ; en hivernage, lorsque l'eau l'atteint, ses branchies reprennent leurs fonctions et elle revient à sa vie aquatique. C'est là l'un des plus curieux spécimens des époques disparues.

Il existe des huîtres et moules d'eau douce, mais les indigènes ne les utilisent pas.

Chasse.

Il existe des chasseurs de profession, souvent fort habiles tireurs et, en tous cas, très expérimentés, à l'égard des habitudes des animaux sauvages. S'ils ont employé autrefois la lance et les flèches, ils les ont aujourd'hui complètement abandonnées et font un usage quasi-exclusif du fusil généralement à pierre, quelquefois à piston. Pourtant, l'hippopotame est souvent attaqué à la sagaie, à la lance ou au harpon.

Ces chasseurs sont des fervents de l'affût. Une paillotte, on pourrait dire une botte de paille, à l'intérieur de laquelle il prend place et qu'il dispose généralement à quelque distance de l'abreuvoir, permet au chasseur de se dissimuler et d'attendre de longues heures la venue du gibier; mais ce n'est pas toujours la biche inoffensive qui survient. Toutefois, la surprise n'est pas toujours grande pour un coureur de brousse, car il y a des animaux dont la présence dénonce la proximité d'autres animaux : ainsi la biche, la pintade font prévoir le lion ; la macreuse dénonce l'aigrette.

Les engins de chasse sont divers et nombreux. Des filets à larges mailles, savamment dissimulés dans les herbes, servent à capturer les antilopes et les biches qui viennent s'y empêtrer après avoir été convenablement rabattues. Des collets bien disposés sont utilisés pour prendre les biches et d'autre gibier. Pour certains animaux pesants l'on a recours à la fosse, dont on cache l'ouverture avec des branchages légers recouverts de terre ; sur ce plancher fragile une proie d'ordinaire vivante (mouton ou chèvre) sert d'appât.

L'on n'ignore pas non plus ces engins assez compliqués, lourds, tranchants, parfois empoisonnés que l'on suspend en bonne place à une maîtresse branche, et qui frappent mortellement la grosse bête qui, involontairement, a mis leur mécanisme en mouvement.

Contre l'hyène en particulier, l'on use d'un piège spécial : une sorte de chambre de 1 m. 50 de haut, 2 mètres de long et 0 m. 60 à 0 m. 70 de large est édifiée, dans un endroit propice, à l'aide de dalles en pierres; l'une de ses dalles est aménagée, à l'entrée laissée béante, de manière à écraser l'hyène qui en pénétrant pour saisir l'appât, placé à l'intérieur, en aura déterminé la chute.

Bien des animaux sont tués par un dispositif très simple; une pierre plate et pesante levée presqu'à 60° et maintenue

dans cette position par un dispositif qui détermine leur chute sur l'imprudent qui s'attaque à l'appât.

Par des moyens analogues, dont la description n'apprendrait rien de nouveau, les chasseurs capturent toutes sortes d'animaux très appréciés pour l'alimentation.

Les biches, les antilopes, les sangliers, le porc-épic, ne sont pas rares ; l'éléphant fréquente certaines régions éloignées des lieux habités, tandis que l'hippopotame recherche le voisinage des jardins et des plantations où il commet journellement des dépradations.

Les fauves malfaisants : lion, panthère, signalent de côté et d'autre leur présence et les plus hardis et les plus adroits chasseurs ont souvent beaucoup de peine à purger le pays de ces hôtes dangereux.

Le caïman, dont le voisinage inspire une terreur fort légitime aux femmes, qui sont bien obligées d'aller laver ou puiser l'eau, est traqué de diverses façons et l'on a même recours à un piège assez ingénieux. A terre, près de l'endroit où gîte le terrible saurien, l'on dispose une bête morte, cadavre d'âne, de mouton ou autre, dans laquelle l'on glisse un fort bâton de 0 m. 30 à 0 m. 35 de long attaché, par son milieu, à l'extrémité d'une forte corde dont l'autre extrémité s'enroule sur un solide pieu fixé profondément dans la terre. L'animal, attiré, emporte l'appât et l'engloutit avec le bâton qu'il contient, mais, par le dispositif adopté, le bâton se met en travers et, dans les efforts que fait la bête pour s'en débarrasser, crève les intestins, ce qui amène la mort du caïman.

Les animaux ne sont pas mis à mort seulement pour servir à l'alimentation ou supprimés parce que nuisibles Certains donnent des produits utilisés par les indigènes ou que ceux-ci vendent aux européens. Ainsi l'aigrette, le marabout, la macreuse fournissent des plumes recherchées ; la civette, ou du moins un animal muni comme elle d'une poche à musc, est très estimé des indigènes

pour ce produit, dont les femmes font grand emploi pour se parfumer.

Industries agricoles.

A. *Industries culturales.* — A observer les champs cultivés, il est facile de se rendre compte que les façons varient : ici, par exemple, le sol a été ameubli superficiellement, tandis que là, l'on a formé des buttes et ailleurs des sortes de sillons. A ces aspects divers, motivés évidemment par la nature différente du sol, l'on reconnaît que l'agriculteur indigène a de l'expérience.

Et, en effet, il n'est pas rare qu'à première vue, il juge exactement les qualités des terres en indiquant, en outre, les dispositions à prendre pour tirer, de ces qualités, la meilleure part. Mais, en principe, il ignore les engrais et la fumure ; par contre, il pratique assez judicieusement l'assolement et la jachère.

Il exploite de la sorte, avec le maximum de rendement, les terrains dont il dispose, mais il ne fait rien pour aménager ces terrains en vue de les rendre propres à des cultures pour lesquelles ils ne sont pas, à première vue, favorables ; il en résulte que le même indigène a une exploitation agricole fort éparpillée : son champ de mil ici, celui d'arachide à des kilomètres plus loin, un jardin ailleurs, une plantation de tabac, ailleurs encore : alors qu'il suffirait de transformations, ni très complexes, ni très pénibles, pour permettre aux arachides, au tabac et aux légumes de végéter dans le voisinage du mil.

Pour les divers travaux des champs, les outils indigènes sont en très petit nombre, deux suffisent pour les principales besognes : ce sont la houe (*daba*) et la hache (*yende*). L'une et l'autre ont une partie pareille, le manche, sorte de massue en bois dur dont l'extrémité renflée est percée,

à l'aide d'un fer rouge, d'un trou circulaire perpendiculaire à l'axe et destiné à recevoir le fer de l'outil.

Pour la houe, ce fer consiste essentiellement en une lame carrée ou rectangulaire, d'une surface variable mais guère supérieure à celle de la main ouverte; une soie part du milieu de l'un des côtés, en faisant un angle obtus avec le plan de la lame orienté vers la partie du manche que l'on tient à la main ; l'on introduit à forcement cette soie dans le logement préparé pour la recevoir, dans la partie renflée du manche. Celui-ci ne dépassant pas en longueur 0 m. 60 à 0 m. 70, le maniement de l'outil exige que le travailleur se courbe fortement pour ameublir ou défoncer la terre, mais en raison de sa légèreté, les deux mains ne sont pas nécessaires et l'on fait emploi tour à tour de l'une et de l'autre.

Cette houe sert aussi bien pour ameublir et défoncer le sol que pour creuser des trous plus ou moins profonds et même couper des racines assez fortes, le bord de la lame étant assez tranchant. En raison de la largeur du fer, cet instrument est également utilisé comme pelle.

Quant à la hache, le fer a une forme triangulaire; haut de 15 à 20 centimètres, il présente un tranchant ayant au plus 0 m. 05; la partie effilée pénètre à forcement dans le logement destiné à le recevoir, mais cet agencement manque de solidité, car lorsque l'on attaque du bois un peu dur, le fer abandonne le manche.

Le couteau, utile aux champs comme à la maison, ne présente rien de particulier; il est souvent de fabrication indigène, quelquefois d'origine européenne ; la lame est droite, d'environ 0 m. 12 à 0 m. 15, solidement implantée dans le manche, elle est habituellement logée dans un fourreau plus ou moins enjolivé et qui se porte à la ceinture.

Quand nous aurons nommé les paniers nécessaires au transport des semailles ou des récoltes, les calebasses qui servent à toutes fins, nous aurons passé en revue tout le matériel agricole.

Les animaux domestiques, quels qu'ils soient, ne sont pas utilisés pour les travaux agricoles. D'autre part, les cultures ne sont point pratiquées en commun par tous les habitants d'un même village, par exemple, comme cela se passe en certains lieux du Soudan. Lors de la création du village, les terres arables sont réparties entre les fondateurs du village et c'est à eux qu'il appartient de les exploiter : ils s'y emploient avec leurs gens et quelquefois avec l'aide de mercenaires.

Pour établir un champ nouveau, la première opération consiste à mettre le feu pour détruire la brousse qui le couvre; c'est d'ailleurs, là, le moyen employé tous les ans, à la fin de la saison sèche, pour détruire la végétation de l'hivernage précédent afin de dégager les pistes qui servent de voies de communication et, aussi, de débarrasser la campagne du repaire naturel de nombre de bêtes et bestioles, lesquelles périssent souvent dans cet incendie.

Malheureusement, il n'y a pas que les choses gênantes ou nuisibles — ou prétendues telles — qui disparaissent; bien des essences végétales sont irrémédiablement atteintes ou détruites; d'autant plus que rien ne limite le champ de dévastation du feu. Quoi qu'il en soit, après cette opération, il ne reste d'ordinaire que les gros arbres, et le sol bénéficie des cendres de tout ce qui a brûlé ; l'on procède alors à l'arrachage des fortes racines et, dès les premières pluies, en juillet, l'on défonce le terrain.

Pour les terrains déjà aménagés, l'on procède à peu près de même ; à la fin de l'été, les herbes ou broussailles desséchées sont réunies en petits tas et incinérées ; aux premières pluies, l'on donne une première façon et les cendres sont incorporées au sol ; l'on casse les grosses mottes souvent à l'aide de la partie renflée du manche de la houe, ou simplement avec un fort rondin ; l'on ameublit la surface et tout est prêt pour le difficile et délicat travail des semailles.

Voici, à cet égard, comment on procède pour le mil. L'on ne sème pas à la volée. A l'aide d'une houe qu'il tient à la main droite, le semeur, demi-courbé et le pied gauche en avant, creuse d'un coup un petit trou dans lequel il dépose quelques-uns des grains qu'il tient dans la main gauche; puis, tandis qu'il avance d'un pas pour une nouvelle opération semblable, il ramène avec son pied droit la terre dans le trou. Et il continue ainsi.

Les plus habiles opèrent à la fois à droite et à gauche : en ramenant le pied droit, ils donnent, un peu vers la gauche, un coup de houe et opèrent pour ce nouveau trou, avec le pied gauche, comme ils ont opéré précédemment avec le pied droit pour l'autre trou ; ils effectuent, de la sorte, une double besogne : mais il faut une grande habitude pour que les semailles faites de cette manière soient régulières et, pour ainsi dire, en quinconce à environ un pas d'intervalle.

Les millets, maïs et arachides sont ensemencés comme le gros mil ; l'on varie seulement l'espacement des grains ; il doit être plus grand pour le gros mil que pour le maïs et plus grand pour celui-ci que pour les millets ou les arachides.

Une huitaine après ce premier travail, il est bon de revenir pour s'assurer si les grains ont levé et, le cas échéant, remplacer ceux qui manquent. Plus tard, il y a lieu de sarcler et de butter et, au fur et à mesure que la plante grandit, grandissent aussi les soucis de l'agriculteur, car nombreux sont les ennemis de sa récolte. Ce sont les chenilles qui la dévorent en herbes, les sauterelles qui l'anéantissent même quand elle est déjà bien développée, les oiseaux qui mangent le grain, les singes qui dévastent tout ; sans compter les agents atmosphériques, qui ruinent en quelques instants ses meilleures espérances. Aussi le bon cultivateur est-il en permanence dans ses champs pour veiller sur la moisson. Dans des abris surélevés, les enfants guettent les pillards,

les mange-mils, et les font fuir en mettant en mouvement tout un système de ficelles, auxquelles sont suspendus des oripeaux ou des tessons qui s'entrechoquent.

La maturité est, le plus souvent, successive, les épis sont emportés au fur et à mesure, à l'aide de paniers que les femmes transportent sur la tête. Le mil est souvent gardé ainsi en épis que l'on empile sur une aire plane en terre battue et que l'on défend à l'aide de branches d'épines. Le mil en grains s'échauffe rapidement dans les greniers, faute d'aération.

Les épis de maïs ou de millet sont attachés de façon à former de gros paquets que l'on suspend dans les cases, parfois même dans la cuisine. Les arachides, sorties de terre avec la houe, sont mises à sécher sur place, puis mises dans les greniers telles qu'elles sont, c'est-à-dire avec la coque.

Le riz est cultivé dans les bas-fonds et les terrains d'inondation, quelques aménagements qui utilisent les dispositions naturelles du sol favorisent la végétation de la plante. Le riz est semé à la volée, l'on enlève en temps opportun les pieds en surnombre.

Pour permettre aux patates de se développer, on réunit la terre en tas coniques et un peu espacés, dans lesquels on plante les tubercules.

La culture des *da*, non plus que celle des calebasses, ne réclame aucuns soins spéciaux.

⁂

En dehors des cultures vivrières dont il vient d'être question, il y a lieu de signaler parmi les cultures industrielles, celles du coton, de l'indigo et du tabac.

Le coton est cultivé comme partout au Soudan. On en connaît deux variétés : l'une à soies blanches, l'autre à soies jaunes, dont les graines sont semées sans avoir été sélec-

tionnées, si bien que, dans un même champ, les pieds de l'une et l'autre variétés poussent côte à côte. Le terrain préféré pour la culture du coton est celui des villages abandonnés. Il semble que cette pratique, basée sur l'expérience, se justifie par ce fait que ces terrains sont naturellement fumés et point trop humides.

D'ailleurs, la culture du coton est très aléatoire soit parce que, l'hivernage étant peu pluvieux, la plante végète mal, soit parce que l'abondance des pluies détermine une maladie de la capsule et de son contenu. Les soins donnés sont, du reste, très superficiels, à peine quelques sarclages et aucune précaution pour obvier à la sécheresse.

Pour tous ces motifs, le rendement est loin d'être normal et la qualité elle-même en souffre.

L'indigo est pareillement semé à la volée, puis tantôt éclairci, tantôt repiqué. Les terrains préférés sont ceux à proximité du village : on les prépare sommairement, l'on sème en juin et l'on récolte en novembre. Après un an, la plante fournit annuellement trois récoltes.

On récolte les feuilles avec grand soin et en éliminant surtout les brins de paille qui ne manqueraient pas ensuite de provoquer des fermentations nuisibles à la teinture. Les feuilles fraîches sont jetées dans un mortier où on les pile juste assez pour les faire s'agglomérer : on obtient ainsi le *pain d'indigo* qui sert pour la préparation de la teinture. Sous cette forme, l'indigo peut être conservé deux ans environ : celui qui date d'un an à dix-huit mois est réputé le meilleur.

Le tabac est l'objet de quelques soins spéciaux, car il est plus délicat que les autres plantes cultivées. Après avoir été semé à la volée, il est mis en place dans un terrain à proximité de l'eau et c'est à peu près la seule plante pour laquelle l'indigène se donne la peine de recourir à l'arrosage. D'ailleurs la plante n'est jamais de belle venue, les feuilles sont relativement petites. L'on en connaît deux

espèces, l'une à fleurs jaunes, c'est la plus estimée ; l'autre à fleurs roses.

B. *Industries pastorales.* — Les Khassonké ne possèdent pas de grands troupeaux, mais un peu dans tous les villages l'on voit du gros et du menu bétail réparti entre les habitants.

Des bergers réunissent chaque matin les animaux confiés à leurs soins, les conduisent dans les pacages environnants et les ramènent le soir à leurs propriétaires. Quand ces bergers sont des mercenaires leur rémunération consiste le plus souvent à garder une partie du lait et, quelquefois, une part du croît ; dès le moment où les animaux sont sous leur surveillance, ils en sont responsables, sauf cas de force majeure dont la preuve leur incombe.

Il est à remarquer qu'en principe les animaux domestiques constituent avant tout, pour l'indigène, une réserve de richesse : achetés dans les années d'abondance, l'on jouit de leurs produits naturels (du lait surtout), et, en cas de gêne, on les échange pour subvenir aux besoins du moment ; ce n'est qu'exceptionnellement qu'on les utilise pour la boucherie et le plus souvent ce sont alors les animaux devenus stériles par l'âge ou l'épuisement.

Il y a dans les bovidés trois types : celui du Sud, vraisemblablement originaire du Fouta Djallon, est de petite taille et donne relativement peu de lait, mais par contre est rustique, bien acclimaté et résistant ; le type du Nord ou maure, est de grande taille et caractérisé par une gibbosité sur le garrot ; le type de l'Est est l'intermédiaire entre les deux précédents, les sujets bien proportionnés donnent pas mal de lait et aussi une chair abondante et savoureuse. La transformation du taureau en bœuf est parfaitement connue et couramment pratiquée surtout à l'égard du type maure, qui fournit les bœufs porteurs les plus appréciés.

Les vaches sont utilisées pour la reproduction, le lait et le

beurre, mais non comme animaux de trait ou de transport. On ne garde en général qu'un taureau pour tout le troupeau de vaches d'un même village; parfois, même, plusieurs villages, qui confient leurs vaches aux mêmes bergers, s'entendent pour n'avoir qu'un seul taureau, qui est alors choisi avec soin et acheté à frais communs ; de jour et de nuit, cet animal reproducteur est libre d'aller où bon lui semble. Quant au jeunes taurillons, on les transforme en bœufs porteurs.

Les moutons sont de deux types : l'un qui paraît indigène est de petite taille, poil ras, mais bien en chair ; l'autre provient des troupeaux maures ; il est très haut sur pattes, efflanqué et donne une viande médiocre.

Les troupeaux sont peu nombreux et confiés parfois à des bergers comme les bœufs.

Deux espèces de chèvres également, une de petite taille, donnant assez de lait et une viande assez bonne ; l'autre, introduite par les Maures, est de grande taille et, généralement maigre, donne cependant pas mal de lait, mais sa chair est médiocre.

L'influence des espèces maures si sensible sur les troupeaux dont nous venons de parler est encore prédominante en ce qui concerne les chevaux. Les beaux chevaux proviennent en effet de la Mauritanie, les autres sont, comparativement à eux, inférieurs. Certes, l'étalon est très estimé, mais la jument et peut-être beaucoup plus recherchée car elle est source de très gros profits, alors que le cheval témoigne seulement, par sa valeur et son ordinaire inutilité, de l'opulence de son maître dont l'orgueil se trouve ainsi agréablement flatté.

Alors que le cheval est employé exclusivement comme monture, l'âne sert à la fois de monture et de bête de somme : c'est le compagnon des pauvres gens, tout comme le cheval est celui de l'homme riche ou au moins aisé. Or, de même qu'en principe le noir répugne aux unions mal assorties, soit à cause de la différence de condition soit en

raison de la différence de races des conjoints, de même il s'oppose absolument à l'accouplement de l'âne et de la jument. Aussi le mulet indigène fait totalement défaut chez les Khassonké et même, peut-on dire, chez tous les noirs du Sénégal. Pourtant, il semble qu'aujourd'hui ce rigorisme commence à céder à nos sollicitations appuyées d'arguments pécuniaires.

La basse-cour est très peu garnie, tout au plus comprend-elle un certain nombre de poules de petite espèce, de chair médiocre, qui demeurent à demi sauvages et dont les œufs, d'ailleurs déposés le plus souvent dans la brousse, ne sont point recherchés de l'indigène.

La pintade, le canard ne sont point domestiques.

De-ci de-là l'on place, quelquefois, dans les arbres des ruches en paille pour recueillir les abeilles dont le miel est très apprécié. Mais souvent l'on se contente de rechercher les gîtes d'abeilles et de récolter le miel et la cire qui s'y trouvent.

Industries manufacturières.

Filage et tissage. — Le coton est récolté et soigneusement trié par les femmes. Elles procèdent ensuite à l'égrenage: à l'aide d'une petite baguette cylindrique de fer ou de bois, la soie est pressée sur une pierre plate, de manière à faire sortir la graine. Ensuite, l'on carde le coton et l'on emploie couramment pour cet office les cardes européennes importées.

Pour procéder au filage, l'on enroule, autour d'une manière de courte quenouille, une certaine quantité de coton cardé, la fileuse saisit quelques brins qu'elle tire avec la main droite et fixe à la partie supérieure d'une manière de fuseau, auquel elle imprime un mouvement de rotation rapide pour amener la torsion des fils. Ce fuseau se compose d'une mince baguette de bois à peine plus grosse qu'une forte aiguille à tricoter et portant, à l'extrémité op-

posée à celle à laquelle on fixe le fil, un peson en terre cuite ou même en fer. Pour faciliter la rotation, l'extrémité du fuseau est mise sur une pièce de bois ou de poterie et, d'autre part, la fileuse a, à côté d'elle, un récipient contenant de la cendre dont elle imprègne le pouce et l'index de la main droite qui mettent le fuseau en mouvement. Le fil convenablement tordu est enroulé sur le fuseau et, lorsque celui-ci est assez chargé, on le débarrasse en enroulant le fil sur un cylindre de bois servant de bobine.

Pour le tissage, l'on place quatre des grosses bobines ainsi constituées aux extrémités d'une sorte de croix servant de dévidoir ; ces quatre brins sont alors enroulés autour d'un obstacle dont le périmètre représente approximativement la longueur de la toile que l'on veut obtenir. C'est par quatre brins que l'on évalue la largeur à donner à la toile : lorsque cette largeur est acquise, l'on coupe en un même point tous les fils enroulés et l'on obtient ainsi tous les fils qui servent au tisserand à constituer la chaîne de l'étoffe.

Le métier à tisser est fort simple : il consiste essentiellement en deux cadres de lamelles suspendus aux extrémités d'une même corde qui passe, elle-même, sur une poulie placée à la partie supérieure d'un bâti en bois ; chacun de ces cadres est muni à la partie inférieure d'une forte ficelle dont l'autre bout est fixé à un bâton formant pédale. Les fils de chaîne sont passés entre les lamelles des cadres et le mouvement des pédales, en agissant sur les cadres, permet de les croiser ; ces fils sont tendus à l'aide d'un corps lourd qui surmonte leur écheveau, placé en avant des cadres soit directement à terre, soit, quelquefois, dans une pièce de vannerie qui lui évite les souillures du sol.

Le tisserand est assis à l'arrière des cadres de lamelles sur un banc rustique et de façon que ses pieds puissent actionner facilement les pédales ; il dispose d'un certain nombre de navettes en forme de petites pirogues et char-

gées de fils de trame, parfois de couleurs différentes, selon que l'exige la nature du dessin.

La toile confectionnée est, au fur et à mesure, enroulée sur une manière de treuil que l'ouvrier a juste au-devant de lui. Les lès obtenus ont une largeur variant entre 10 et 15 centimètres : l'on en coud un certain nombre côte à côte pour obtenir la largeur d'étoffe que l'on désire.

Couture et broderie. — C'est avec les étoffes ainsi constituées que les indigènes confectionnent leurs vêtements.

En principe, ce que nous appelons un pagne est une pièce d'étoffe obtenue avec dix coudées de toile et que les Khassonké dénomment *tamma*. Lorsque, autrefois, les évaluations étaient faites en toile du pays, le *tamma* servait d'unité, et, comme lors de l'introduction de la monnaie française sa valeur se trouva être d'un franc, cette pièce de monnaie fut dénommée *tamma* par des indigènes du Khasso.

C'est au couturier qu'incombe le plus souvent le soin de juxtaposer les bandes, de les coudre et, ensuite, d'utiliser l'étoffe pour fabriquer *doroge* et *kurti*, pagnes petits et grands. Mais l'on ne s'adresse pas obligatoirement à un professionnel et bien des indigènes confectionnent eux-mêmes leurs vêtements.

Par contre, bien peu peuvent se flatter de pouvoir les orner de broderies. Cependant, à bien examiner les choses, ce métier de brodeur n'est pas aussi difficile qu'il semble au premier abord : il consiste essentiellement à reproduire, à l'aide d'une aiguille et de soie, des dessins en somme toujours les mêmes, disposés aux mêmes endroits du *doroge;* seuls les entre-deux exigent plus de savoir-faire, mais la façon en est également uniforme.

Quoi qu'il en soit, les *doroge* brodés sont très recherchés et souvent très coûteux. Les petits bonnets que portent les hommes sont, eux aussi, ornés de broderies à l'aiguille, mais avec du coton, soit blanc soit bleu.

Teinture et coloration. — La teinture est pratiquée

surtout par des femmes soninké, qui ont une très grande renommée — le plus souvent méritée — pour ce genre de travail, mais il y a aussi des femmes du Khasso qui s'occupent de la teinture soit pour elles-mêmes soit pour d'autres. La teinture la plus ordinaire, en même temps que la plus appréciée, est celle à l'indigo.

Pour préparer le bain d'indigo, l'on commence par émietter le *pain* obtenu comme nous l'avons indiqué ; puis l'on verse sur ces débris l'eau juste nécessaire pour les mouiller : on laisse le tout ainsi pendant trois jours, au bout desquels on le met dans un panier, où on le lave à grande eau pour éliminer les saletés. Après quoi l'on met l'indigo dans un pot de grande dimension, on le mouille avec une eau sodique et au bout de trois jours on remplit aux trois quarts le pot d'eau sodique. Au bout de trois ou quatre jours ce bain se couvre d'écume, alors on le bat avec une verge pour le faire mousser davantage encore et il est prêt pour servir.

La première étoffe que l'on trempe prend une jolie teinte bleue très prisée et qualifiée *bagha*. L'étoffe est trempée à nouveau dans le même bain deux ou trois fois pendant trois jours consécutifs, puis dans d'autres bains neufs de même et cela jusqu'à ce qu'elle prenne le ton que l'on désire et qui peut aller jusqu'au bleu le plus foncé, c'est-à-dire voisin du noir.

Le bain d'indigo est réputé épuisé quand il ne donne plus d'écume.

La teinture jaune est également fort goûtée des Khassonké. A l'aide des feuilles du *kerketo* (*Anogeissus leiocarpus*) l'on fait une décoction dans laquelle on trempe l'étoffe. Aussitôt après cette immersion l'on fait sécher l'étoffe au soleil. Puis l'on mélange de la cendre à la décoction et dans cette boue l'on trempe à nouveau l'étoffe que l'on étend ensuite un peu au soleil avant de la laver à grande eau. Cette teinture est peu stable et demande à être fréquemment renouvelée. Elle sert de base à la teinture en noir. A cet effet l'étoffe jaune est immergée dans la vase noire des bords des mari-

gots, la vase préférée est celle dans laquelle pourissent des fruits de *bagana*. La teinte obtenue est d'autant plus foncée que l'on fait de plus nombreuses immersions.

Les cuirs sont facilement coloriés.

Pour le rouge l'on a recours à une manière de sorgho sauvage qui présente aux environs des nœuds une légère pellicule rouge. A cette pellicule réduite en poudre l'on ajoute un peu d'eau et un peu de soude et l'on obtient une belle couleur rouge que l'on étale avec un chiffon sur le côté convenable de la peau.

La coloration jaune s'obtient avec de la poudre de feuilles de *kerketo* additionnée d'eau et d'un peu d'alun ou encore de celle, mêmement traitée, des fleurs et feuilles du *bobo*.

Tannage. — Pour tanner une peau de mouton voici comment on opère. D'abord on la plonge pendant 12 à 24 heures dans un bain d'eau sodique, après quoi on enlève les poils à l'aide d'un râcloir, en plaçant la peau sur une pièce de bois sans arêtes vives. L'on enlève tout débris de chair ou de graisse.

Puis l'on déterge la peau. A cette fin, on la recouvre, du côté où se trouvaient les poils, soit de la pulpe que l'on trouve à l'intérieur des courges non mûres, soit d'une pâte formée de « courge de singe » écrasée, soit de fiente de poule. Ainsi enduite la peau est roulée de manière à ne mettre en contact que les parties qui ont reçu le détergent, puis placée sous un vase en terre que l'on expose au soleil. Une action de deux heures dans ces conditions est nécessaire et suffisante. En la prolongeant l'on risquerait de détériorer la peau. Celle-ci lavée est prête pour le bain de tannage.

Le bain est formé avec des fruits d'*Acacia adansonii*, secs ou verts, pilés et délayés dans l'eau froide; la peau y est immergée et on ne l'y laisse pas en repos : il faut continuellement la malaxer avec les mains. Au bout de deux jours elle est tannée.

Pour l'assouplir, on l'étend au soleil recouverte d'une couche de pistaches pilées et mouillées. Après un temps de cette exposition, on la lave à l'eau tiède, on la met un peu au soleil, pour éliminer l'excès d'eau; enfin, à l'ombre, on la malaxe avec les mains jusqu'à ce qu'elle soit définivement sèche.

La durée de l'ensemble de l'opération est d'environ 4 à 5 jours. Le cuir de bœuf mêmement préparé exige une quinzaine.

Travail du cuir. — Ce sont les *gara-n-khe* qui s'en occupent et comme leur plus ordinaire besogne consiste dans la fabrication des chaussures, les Européens les appellent couramment cordonniers (1).

Ces chaussures sont les sandales d'hommes ou de femmes et les bottes de cavalier dont nous avons parlé, avec coloration en rouge ou en jaune.

Mais là ne se borne pas l'industrie des *gara-n-khe*. Habiles à travailler le cuir, ils fabriquent des porte-monnaie pleins d'originalité; ils confectionnent ces innombrables enveloppes d'amulettes et de talismans, dont tout indigène est porteur; les fourreaux pour les couteaux et les sabres sont, par eux, enjolivés au point d'être parfois de véritables objets d'art.

Ils obtiennent les reliefs à l'aide de chiffons imbibés de cire qu'ils placent sous le cuir et les creux au moyen de morceaux de bois convenablement arrondis. En toute circonstance, ils rendent les pièces solidaires au moyen d'une colle formée avec de la sauce de gombo et de la farine de baobab. Ils utilisent pour les coutures les nerfs de bœufs.

En ajoutant à tout cela quelques couteaux bien affilés, des alènes et des aiguilles diverses, un morceau de bois épais de 0 m. 10, long de 0 m. 30, affectant vaguement

(1) Littéralement *gara-n-khe* = « l'homme du fil » ou « l'homme qui coud ».

la forme d'une semelle de chaussure et qui sert d'établi pour couper et coller, nous aurons donné la nomenclature de leurs moyens et de leurs outils de travail.

Les *gara-n-khe* s'occupent aussi de la fabrication de certaines parties de sellerie : ils confectionnent la bride, enjolivent la têtière et le poitrail et font parfois de très jolis tapis de selle. Il convient de signaler qu'ils s'inspirent beaucoup des travaux similaires exécutés par les Maures.

Travail du bois. — Le *kulle* ou *sake* s'occupe de la fabrication de tout ce qui est en bois et se sert pour cela de trois sortes d'outils : la hache, que nous avons décrite, pour débiter les arbres après les avoir abattus ; l'herminette pour creuser et façonner le bois ; un jeu de curettes tranchantes pour évider et polir.

Les bois qu'il utilise sont d'essences diverses ; ceux à grain dur et serré donnent les pilons et les mortiers ; ceux plus légers, les écuelles, les planchettes à écrire, les sièges, les huis de porte.

Certains *kulle* s'occupent spécialement de préparer les calebasses et surtout de réparer celles qui sont cassées. Pour cette préparation — qui est à la portée de tout indigène — voici comment on opère. Lorsque la courge est arrivée à maturité on l'ouvre, comme on le juge à propos ; à l'aide d'une curette l'on extrait toute la pulpe et on laisse sécher la coque au soleil, elle est ensuite prête à servir.

Pour les calebasses qui ne doivent être que très peu ouvertes, celles destinées à servir de barattes par exemple, dès qu'elles sont jugées mûres et extérieurement assez sèches, on fait à l'aide d'un bâton une petite poche dans leur contenu. L'on introduit dans cette cavité un peu d'eau, ou une plante, qui en active la décomposition. Au bout de quelques jours, la pulpe pourrie est facile à extraire et l'on en élimine les derniers débris à l'aide de petits cailloux que l'on introduit et que l'on agite en tous sens.

Arçonnerie. Sellerie. — Ce double travail est exécuté

par des ouvriers spéciaux qui sont souvent des *kulle* ou *sake*.

La selle, le plus en usage chez les Khassonké, est du type maure; le pommeau et le troussequin sont également relevés en pointe assez haute, de manière que le cavalier est, en quelque sorte, entre les branches d'une fourche et a de la peine, souvent, à vider les arçons.

L'arçon, parfois d'une seule pièce, est en bois léger et mesure, en principe, une coudée et quatre travers de doigt de long. Autour de cette ossature l'on enroule des lanières de peau de bœuf et la selle même est formée d'une peau de mouton tannée et plus ou moins enjolivée. Sous la selle on place quelquefois un feutre de fabrication indigène, mais souvent, aussi, un pagne plié en quatre en tient lieu.

Travail des métaux. — Les ouvriers en métaux sont appelés *numu*.

Leurs outils consistent en une masse de fer, plus ou moins lourde et façonnée qui sert d'enclume; en un jeu de marteaux et un jeu de pinces, parfois, quelques limes achetées aux commerçants européens; des poinçons; une sorte de machine à percer, genre de drille primitif fort ingénieux.

Le foyer est par terre, le combustible est le charbon de bois dont on active la combustion avec une manière de soufflet formé de deux outres en peau de mouton.

A voir cette installation et ces moyens primitifs, l'on a quelque raison d'être surpris du travail accompli par ces ouvriers. Leurs travaux ordinaires consistent à confectionner : des houes, haches, couteaux, lances, sabres; des cadenas pour fermer les peaux de boucs et qui sont des imitations de ceux fabriqués par les Maures; ils réparent les fusils, même très endommagés.

Ils excellent à fabriquer des bagues en cuivre, en fer, en argent. D'aucuns, plus spécialisés dans les travaux délicats,

sont des orfèvres habiles qui fabriquent tous les bijoux dont nous avons parlé.

Poteries. — En général, les femmes *numu* s'occupent de la fabrication des vases en terre. Voici comment elles procèdent pour un vase d'assez grande dimension : sur un petit moule en terre, un peu moins volumineux que sera le fond du vase, elles appliquent la terre convenablement piétinée et mélangée de poudre de vieilles poteries ; elles la façonnent avec leurs doigts et la lissent avec une planchette qu'elles mouillent : quand elles ont obtenu de cette façon une hauteur de 0 m. 15 à 0 m. 20, elles laissent sécher la terre jusqu'au lendemain et, alors, recommencent de même ; ainsi jusqu'à terminaison. Le vase fini est orné de dessins qui consistent en hachures.

Quand les objets fabriqués sont suffisamment secs, on les rassemble, avec précaution, sur un terrain plat et en plein air, pour les cuire avec du bois mort, ou tout simplement de la paille. Après cuisson, on les revêt souvent d'une coloration rouge préparée, en délayant dans l'eau, une poudre obtenue par la pulvérisation d'une pierre ferrugineuse.

Ces vases, dont la terre est, pour l'ordinaire, sans finesse, ont besoin d'être pénétrés par la suie ou la moisissure pour bien retenir l'eau.

CHAPITRE V

COMMERCE.

Pour les nécessités de la vie de chaque jour, les indigènes ont recours au troc en vue de se procurer ce qui leur est indispensable et ce mode d'échange n'est pas sans rencontrer souvent de sérieuses difficultés, car la chose offerte peut ne pas correspondre à la chose désirée. Pourtant, les Peuls pasteurs n'ont pas d'autres moyens, mais comme le lait, qui est à peu près tout ce qu'ils peuvent offrir, est très apprécié des indigènes, ils trouvent sans grande peine à pourvoir à tous leurs besoins par ce seul moyen. De même l'agriculteur, le pêcheur, le chasseur, dont les produits sont des denrées (grains, viande) de première nécessité, trouvent facilement des co-échangistes.

C'est là un trafic, qui ne peut aller loin comme importance, qui se pratique depuis des siècles et n'est pas encore près de disparaître, tout en étant en décroissance en certaines régions dans lesquelles l'argent monnayé circule.

Pendant la saison sèche, nombreux sont encore les noirs qui s'en vont tenter fortune avec, au départ, une petite charge de toile en bande, toile qu'ils ont eux-mêmes fabriquée ou qu'ils ont obtenue par troc contre les grains de leurs récoltes; ils échangent cette toile contre une autre marchandise en s'efforçant, naturellement, de réaliser un bénéfice;

ils procèdent de même pour cette marchandise et ainsi de suite jusqu'à ce qu'ils arrivent à obtenir l'objet qu'ils convoitent, soit pour en trafiquer, soit pour en user.

Or, ramener de loin des marchandises de valeur, presentait, autrefois, de très graves aléas; il fallait se défendre contre les malandrins toujours à l'affût des bonnes captures; il fallait, également, satisfaire aux exigences exorbitantes des chefs sur les territoires desquels l'on passait (1). Le commerçant isolé était à peu près sûr de tout perdre, même quelquefois sa liberté. D'où la nécessité de se grouper et de s'armer, de ne circuler d'un point à un autre qu'en caravanes organisées et souvent bien armées.

Les gens du Khasso sont réputés pour avoir plus pratiqué l'attaque que l'organisation des caravanes: leur pays formait une barrière difficile non moins qu'indispensable à franchir dans certains cas, pour aller de l'est à l'ouest ou du nord au sud. Aussi les royaumes de l'ouest, notamment le Galam, qui tiraient de l'est les esclaves bambara si fort réputés, payaient tribut au roi du Khasso; les caravanes qui voulaient gagner les escales du fleuve agissaient pareillement ou bien demandaient une escorte pour les conduire à bon port et les ramener. Demba Sega fit, de la sorte, de lucratives affaires.

Réduit à ces moyens et soumis à ce régime, le commerce ne pouvait naturellement prendre beaucoup de développement; il s'organisa cependant, car l'influence des commerçants étrangers se fit sentir au Khasso comme partout; durant des siècles, Maures et Arabes pénétrèrent jusqu'aux rives du Sénégal pour en tirer surtout des grains, de l'or et des esclaves; à partir du quinzième siècle les européens, acheteurs de produits divers, et surtout de gomme, poussèrent hardiment leurs opérations de plus en plus avant, le

(1) Tous les voyageurs européens qui ont traversé les régions du Soudan ont eu à pâtir des exigences des chefs locaux. En particulier pour le Khasso, le voyageur anglais Mungo-Park a laissé le récit de ses démêlés à cet égard.

long du Sénégal, hypnotisés par la recherche d'un Eldorado, qui toujours s'enfuit devant eux. Voyons ce que produisit chez les Khassonké cette organisation commerciale.

* * *

En principe, tout peut être échangé; le difficile est d'obtenir ce que l'on désire à la place de ce que l'on offre. Mais cette difficulté primordiale s'atténue par le fait que certaines matières sont d'une utilité tellement courante que l'on est sûr, en les offrant, de les voir accepter. Ainsi, sans qu'il y ait eu à proprement parler des monnaies, il y a eu des matières en tenant lieu, tant il était courant de les prendre pour base des évaluations.

Le plus ancien de ses étalons d'échange est peut-être le mil : c'est, en tout cas, la denrée qui constitue, par son importance alimentaire, non moins que par sa facile division, l'étalon-échange par excellence et c'est pourquoi, sans doute, on le trouve à la base de la vie économique locale. Depuis des siècles, l'on se sert pour le mil d'une mesure nommée *muddu*, qui a sûrement été introduite par les Maures; c'est une sorte de tronc de cône en bois. Dans la pratique courante, l'on entend par *muddu*, l'ensemble de la capacité de la susdite mesure et du volume du cône de grains dont on la surmonte; dans le *muddu* exact (1), cet ensemble est de 44 poignées moyennes de mil *gadyaba*. Le *muddu* a deux sous-multiples effectifs, le *muddu-en-nabi* et le *nifga* : le premier est, à vrai dire, sans emploi pour le commerce; il est employé seulement dans quelques circonstances spéciales, notamment pour le grain dû au marabout à l'occasion des fêtes musulmanes et pour l'aumône à

(1) Dans les villages bien administrés, il est de principe que le chef du village tienne à la disposition de qui le désire, un *muddu* exact, de manière à éviter ou à trancher les contestations et, plus encore, à permettre aux étrangers de passage d'éviter la fraude.

faire aux pauvres; le *nifga* contient environ 5 poignées moyennes de mil *gadyaba*.

Il est admis qu'il faut un demi-*muddu* de mil « sec » pour la nourriture quotidienne d'un adulte, soit : un quart de *muddu* de mil employé effectivement à la préparation d'un repas et l'autre quart de *muddu* utilisé pour obtenir, par voie d'échange, les condiments et autres denrées alimentaires (viande, poisson, *sumbara*...).

Le *nifga* est tenu pour la mesure de la quantité indispensable à chacun des deux repas quotidiens de l'adulte. C'est ainsi que, lorsqu'il n'y a pas à pourvoir à l'achat par voie d'échange, le mil nécessaire pour l'alimentation de la journée est délivré chaque matin par le *lutigo* ou la *musofolo*, ou toute autre personne préposée à ce service, à raison de deux *nifga* par adulte.

C'est sur ces bases que quiconque s'affranchit du travail qu'il doit à son maître verse à celui-ci une redevance au moins égale à la quantité de mil qu'il était censé en recevoir pour sa nourriture soit, à raison d'un demi *muddu* par jour, 180 *muddu* par an.

Sans avoir recours au *muddu* on évalue approximativement la quantité de mil par le nombre de paniers nécessaires pour le contenir. La capacité de ces paniers est variable. Il était de coutume, autrefois, que chaque *lutigo* donnât, lors de la récolte, un panier de mil à son *dugutigo*.

Le *mata* est une mesure fictive pour les grains, sa capacité est variable.

C'est en *muddu* (1) qu'était, le plus souvent, évaluée la quantité de grains à payer par les tributaires, les vassaux, ainsi que les gages des personnes employées à divers titres. Il ne semble pas douteux que, pour la population autoch-

(1) Il va de soi qu'au mil *gadyaba* qui sert à déterminer la capacité de l'étalon, l'on peut substituer toute autre matière alimentaire. L'arachide vient ainsi en second, après les diverses céréales. Le *muddu* sert encore pour le sel, et plus généralement pour tout ce qui est susceptible d'être mesuré sous cette forme. Sauf pour l'or, il n'y a pas de mesures de poids.

tone, essentiellement agricole, du Khasso, le mil fut, à l'origine et est demeuré, pendant longtemps, la matière servant de base aux échanges.

La toile indigène, elle aussi, a servi et sert encore aux évaluations entre indigènes. Le tissage est, en principe, une industrie domestique tout comme l'agriculture.

La toile, nous l'avons dit, se présente sous forme de bande de 0 m. 10 à 0 m. 20 de large sur une longueur indéfinie; on la transporte après l'avoir mise en rouleaux de diamètre ne dépassant pas une coudée; débitée en lès de même longueur et que l'on juxtapose, elle donne le *tamma* que nous nommons pagne.

Le *tamma* est formé, en principe, d'une longueur de dix coudées (1) de toile : c'est le produit de cinq journées moyennes du tisserand indigène. Un *tamma* équivalait à quatre à cinq *muddu* de mil; en se reportant à ce qui précède, l'on voit que cette valeur équivaut à dix journées de nourriture d'adulte ou, encore, que le travail du tisserand en un jour est évalué à l'égal de sa nourriture dans le même temps.

Le pagne usuel a quatre coudées, ou une brasse (2) de long sur une largeur variable de quatre à huit bandes : chaque bande comporte elle-même de 80 à 120 fils. Le pagne, commercial en quelque sorte, est long d'une brasse, large de six bandes et équivaut à dix *muddu* de mil.

Comme on le voit la toile a une valeur d'échange supérieure à celle du mil; elle est, d'autre part, plus facile à transporter et c'est pourquoi elle était utilisée de préférence pour les contrées plus ou moins éloignées. Teinte, elle avait une valeur encore plus grande.

Le commerce européen a introduit depuis longtemps

(1) La coudée étant la distance qui sépare la pointe du coude de l'extrémité du doigt majeur allongé.

(2) Distance qui sépare l'extrémité du doigt majeur d'une main de l'extrémité du même doigt de l'autre main lorsque les deux bras sont étendus horizontalement.

dans ces contrées une toile, sorte d'étamine grossière, très recherchée des indigènes, surtout à cause de sa belle coloration bleu foncé obtenue par la teinture à l'indigo. Cette toile que nous appelons *guinée* (1), les indigènes la nomment *bagi*. La marque la plus ancienne et la plus prisée est dite « Guinée, filature X » ou, par abréviation, « filature » et doit, pour être authentique, avoir été teinte à Pondichéry ; chaque pièce comporte quinze mètres de toile d'environ 0 m. 70 de large. La « guinée filature X » a été tenue pendant des siècles pour un étalon d'échange très estimé par les indigènes ; en principe, elle équivalait à 100 *muddu* de mil ou à 10 pagnes.

Tout comme les céréales, le bétail ne pouvait manquer de servir aux échanges, mais, en raison de sa valeur, il ne saurait servir que pour les opérations d'une certaine importance. Cependant, les produits du bétail sont utilisés pour les menus achats : c'est ainsi que les Peuls subviennent à tous leurs besoins au moyen du lait et du beurre de leurs troupeaux ; toutefois, il n'y a pas d'équivalence générale entre le *muddu* de mil et le *muddu* de lait ou de beurre.

C'est, en fait, la vache bonne pour la reproduction qui est l'animal d'échange dans les affaires importantes : sa valeur oscillait entre deux et quatre pièces de guinée (soit 20 à 40 pagnes : 200 à 400 *muddu* de mil). En principe, le taureau adulte ne valait que la moitié de ces prix qui ne sont naturellement plus ceux du commerce de l'époque actuelle.

Il fut un temps, qui vient à peine de prendre fin, où les estimations importantes se faisaient en esclaves. L'équivalence était ainsi établie avec les monnaies précédentes :

1 esclave mâle adulte	= 5 P. de guinée	= 50 pagnes	= 500 *muddu* de mil.
1 adolescent	= 7 P. de guinée	= 70 pagnes	= 700 *muddu* de mil.
1 fillette	= 10 P. de guinée	= 100 pagnes	= 1000 *muddu* de mil.

(1) Ce tissu paraît devoir son nom au pays auquel il était destiné : la *Guinée*, ou « Pays des noirs ». (Sur l'étymologie du mot « Guinée », voir Delafosse, t. II, p. 267.)

L'or ne servait pas aux transactions courantes. On l'acquérait pour constituer un fonds de réserve et, en raison de l'insécurité relative, cet or était transformé en bijoux dont on ne se séparait jamais. Aujourd'hui encore, lors du décès du maître, les femmes sont dépouillées des bijoux de prix que l'on considère comme tombant dans la succession, à elles de faire la preuve du contraire.

L'argent monnayé n'a pas eu, pendant longtemps, d'autre destination que l'or ; toutefois, il était admis que, transformé en bijoux, il perdait la moitié de sa valeur monétaire ; on l'appelait pour cela de l' « argent mort ». Depuis que l'occupation française s'est implantée dans le pays, l'argent monnayé est employé avant tout aux transactions ; pourtant, un assez gros stock d'écus est encore transformé par les orfèvres indigènes, en bracelets surtout.

Quant aux cauris, en usage sur le Niger, ils sont en très petite quantité dans le Khasso et ne servent pas de monnaie.

∴

Pour l'échange individuel, ou de peu d'importance, il était facile d'aboutir à une entente sur les choses qui seraient données en retour de celles reçues. Les transactions plus importantes se traitaient souvent à jour fixe sur des marchés déterminés : marchands et clients savaient par habitude ce qu'ils pouvaient échanger sur ces places et l'y apportaient.

Enfin, il existait des centres plus particulièrement organisés pour la vente quotidienne de toutes sortes de marchandises. Médine fut ainsi, pendant de longues années, une place commerciale de premier ordre au point de vue indigène.

En 1824, les négociants de Saint-Louis formèrent une société anonyme et privilégiée seulement de janvier à août de chaque année. Elle fut depuis lors dissoute et réorgani-

sée tous les quatre ans : en 1824-1828-1832-1836... elle s'engageait à créer, si cela était nécessaire, un comptoir à Médine ou à Kégnou, elle possédait un établissement à Makana, elle avait un dépôt à Sansanding sur la Falemé et un autre dépôt sur un bâtiment stationné devant Médine.

Rien ne nous permet de fixer la date précise à laquelle le dépôt de Médine fut transporté du bâtiment à terre ; quoiqu'il en soit, d'ailleurs, le seul fait de la création de l'établissement de Médine bouleversa complètement le commerce de la région. Jusque-là en effet, la capitale commerciale était à Goundyourou (1) ; là se concentraient : d'une part, les caravanes qui, par Dyakha-ba (2) amenaient les esclaves bambara du Mande; d'autre part, celle qui, par Farabana, revenaient de la Gambie ou des mines d'or de Kényé-ba ; enfin, par Goundyourou transitaient les caravanes qui du Kingui, du Dyafounou, du Séro, du Dyombokho se dirigeaient sur le Bambouc et la Gambie et inversement.

Ce point important était la résidence de marabouts très réputés dont l'élite appartenait à la famille des Dramé, à laquelle Daramané doit son nom. Le développement commercial de Médine fut la ruine de Goundyourou : les caravanes de Dyakha-ba et du Bambouc peu à peu délaissèrent Daramané, qu'elles gagnaient auparavant, et vinrent, avec celles du nord (Kingui, Dyafounou), se réunir à Médine.

A leur tour, les Maures affluèrent, apportant la gomme qui, durant tant d'années, a été la base même du commerce de ces régions. L'escale prit, progressivement, d'autant plus d'importance que la sécurité y fut plus grande. Vers 1835 environ, Duranthon, nous l'avons vu, s'efforça d'y construire un fort. Sa tentative n'eut pas de succès durable. Mais celle de Faidherbe en 1854 fut, par contre, définitive.

(1) Goundyourou ou Gondiourou est situé au sud-ouest de Kayes, à l'ouest, et à 5 ou 6 kilomètres de Médine.

(2) Ville située sur le Ba-fin, au nord de Koundian.

Sur quels produits portait le commerce qui se faisait à Médine ?

Au début, les esclaves et l'or trouvèrent, là, un facile écoulement, mais ce que l'on recherchait surtout c'était la gomme dont la prépondérance s'affirma de plus en plus, au fur et à mesure que la traite des esclaves se trouva entravée jusqu'à être supprimée en droit, puis en fait.

D'ailleurs, à partir de 1878, une ère nouvelle commença ; le plan dressé par Faidherbe entrait en application et Médine devint le chef-lieu de notre administration. Mais pour quelques années seulement, car Médine était d'accès difficile par le fleuve, même aux hautes eaux, à cause du barrage des Kippes ; elle fut donc délaissée administrativement pour Kayes ; son commerce n'en fut point diminué, durant de nombreuses années : la traite continua sur la gomme à laquelle s'ajoutèrent peu à peu les grains (mils, maïs), les arachides, le caoutchouc. Et, alors que Kayes prenait chaque jour plus d'extension et d'importance et voyait grandir sa prospérité par le commerce dirigé surtout par des Européens, Médine conservait son même cachet indigène avec ses éternels traitants.

Quant aux procédés de ce commerce, ils méritent d'être décrits au moins brièvement.

Dans tous les grands centres indigènes, le commerçant qui vient de l'extérieur doit, avant de rien faire, obtenir, en quelque sorte, la libre pratique. A cet effet, dès en arrivant, il se met en rapport avec les autorités du lieu, lesquelles ont seules qualité pour lui permettre de trafiquer. En cas d'autorisation, un hôte (*dyatigi*) lui est assigné ; désormais il ne doit rien faire sans cet hôte, qui est, en quelque manière, son représentant et son répondant à l'égard des autorités locales. C'est par cet hôte qu'il a connaissance de l'état du marché et qu'il peut écouler ses marchandises et acquérir, aux meilleures conditions, ce

qu'il désire. D'autre part, l'hôte lui assure le logis, la nourriture et, parfois, le reste.

Il n'est pas rare qu'un étranger demeure ainsi des mois, quelquefois des années, à trafiquer loin de chez lui ; bien installé, voire même marié et père de famille, il n'est point pressé de quitter cette nouvelle patrie et, de fait, il s'y fixe quelquefois définitivement.

Quand l'étranger quitte son hôte, il doit lui faire un cadeau suffisant pour le défrayer des dépenses qu'il lui a occasionnées et aussi pour l'honorer (*bunya*) ; aux chefs du lieu et aux gens qui lui ont été utiles il doit pareillement des *bunya* ; tout cela, sans compter les menus cadeaux de chaque jour : colas, tabac...

Dans les grands centres commerciaux il y a des *dyatigi* spécialement qualifiés pour recevoir les étrangers, commerçants ou autres ; dans certaines localités les *dyatigi* ne doivent chacun recevoir que les gens de certaines contrées ou de certaines races, ce sont, alors, des manières de consuls qui ne manquent pas d'être très documentés sur la catégorie de gens qui leur est confiée.

Un peu sur tous les marchés importants et à Médine en particulier, l'on trouve également des sortes de courtiers, appelés *tefe* (c'est-à-dire « intermédiaires »). En principe, le *tefe* n'héberge pas l'étranger, mais souvent il se charge de sa marchandise et la lui place ; en tout temps, le *tefe* opère même pour les gens du lieu qui, n'ayant pas les loisirs ou les qualités pour faire du commerce, ont recours à ses services : il devient ainsi dépositaire avec pouvoir d'échanger ou de vendre au mieux, ou dans des conditions que l'on lui fixe.

Le *tefe* touche pour son entremise une somme d'ordinaire préfixe ; parfois, cette rémunération lui revient automatiquement, pour ainsi dire, car la marchandise lui est laissée pour un certain prix ; ce qu'il la revend en plus de ce prix constitue son salaire, qui est alors à proprement

parler un bénéfice et non plus un *bunya;* de ce fait, il est responsable, vis-à-vis du marchand, d'avoir livré la marchandise à un client insolvable; vis-à-vis de l'acheteur, il répond des vices, même cachés, de la chose. Quant à la perte, elle lui serait imputable, au cas seulement où il serait prouvé qu'elle est due à sa faute; il ne doit d'ailleurs conserver la chose que dans les conditions où les commerçants des mêmes choses les conservent.

Mais les *tefe* et les *dyatigi* ne sont, en définitive, que des auxiliaires du commerce; les commerçants véritables, ceux qui font des affaires, parfois considérables, ce sont les traitants. Le traitant est né des nécessités imposées par le commerce de la gomme, commerce plus connu sous le nom de traite. Les règlements, d'ailleurs variables, qui ont régi cette dernière pendant de très nombreuses années et, plus encore, les pratiques que la traite a engendrées et perpétuées ont influencé très profondément le commerce du Haut-Fleuve, qui seul nous occupe ici. Sans vouloir refaire une histoire mainte fois retracée, nous rappellerons brièvement ce qu'est le traitant et comment il opère.

Suivant l'ordonnance du 15 novembre 1842, pour faire la traite des gommes il fallait être traitant patenté et pour être traitant patenté, il fallait : 1° être nègre ou mulâtre ; 2° être né au Sénégal ou dépendances ; 3° n'être patenté ni comme marchand ni comme négociant ; 4° avoir fait, soit pour son propre compte, soit pour le compte d'autrui, des opérations de traite aux escales depuis l'ouverture de la traite de 1836 : l'on admit des modifications à ces conditions de stage, mais elles comportaient toujours l'obligation d'exercice en qualité d'aide-traitant pendant un certain temps, 3 ans en général. Les traitants se subdivisaient en deux catégories : les uns, dits gros traitants, opéraient pour leur compte personnel ; les autres, dits petits traitants ou sous-traitants, n'étaient que des agents des gros traitants ou d'autres négociants.

L'unité monétaire des transactions sur la gomme était la pièce de guinée, dont nous avons déjà parlé. Les négociants la livraient aux traitants sous condition de remboursement, non en numéraire mais en gomme : de là l'expression, la pièce de guinée est à 30, 40 ou 50 livres de gomme, tout comme l'on dirait le 3 p. 100 est à 87, 88 ou 90. En principe, la guinée non échangée demeurait au compte du traitant.

La gomme, objet de la traite, provient de diverses espèces d'acacias qui existent en nombre sur les confins du Soudan et du Sahara. Elle est recueillie de novembre à juin par les tribus maures de ces régions, et transportée par elles dans les lieux de traite pour être échangée contre des marchandises.

En outre de la guinée, les traitants offraient diverses marchandises pour attirer les vendeurs; c'étaient le plus ordinairement des fusils à silex, à un et deux coups ; de la poudre à canon, de l'ambre, du corail, du sucre en pain, du tabac en feuilles, du calicot blanc et quelques autres étoffes connues dans le commerce sous les noms de roum, bazin, limeneas. De plus, tout vendeur de gomme était attiré par une manière de prime composée de bimbeloterie et d'autres cadeaux dont l'ensemble constituait la pacotille du traitant : petits miroirs à main, couteaux, canifs, rasoirs, ciseaux, chapelets musulmans.

Originairement la traite s'effectuait seulement aux escales, lieux choisis d'un commun accord entre acheteurs et vendeurs, et ce trafic était une véritable expédition de guerre. Car, pour se prémunir contre le banditisme des Maures, les traitants n'opéraient qu'à bord de leurs petits navires ancrés assez loin de la rive; mais chacun d'eux envoyait à terre des courtiers armés, ayant pour mission de diriger vers eux, même par la force, les vendeurs maures : d'où des conflits entre courtiers pour obtenir la préférence, entre courtiers et maures quand ceux-ci entendaient défendre leur liberté.

Au fur et à mesure de l'occupation du pays par les Européens, ces mœurs sauvages se sont atténuées en se transformant. Notamment, la traite se fait à terre, dans des établissements fixes et en toute liberté. Mais, si les luttes à main armée ont disparu, la concurrence, que rien ne saurait éteindre, a recours à d'autres procédés, calqués sur les anciens. Au lieu d'attendre les Maures, les traitants envoient au-devant d'eux des courtiers, sortes d'interprètes appelés « maîtres de langues », chargés de faire en leur nom les plus magnifiques promesses, de manière à capter la confiance du vendeur et l'amener à accepter l'hospitalité du traitant.

Celui-ci dispose d'une habitation pourvue, en général, d'une cour bien close, dans laquelle il parque le vendeur et la gomme : alors commence vraiment l'opération commerciale ; le Maure exige tout, à commencer par la nourriture (riz et viande) et les friandises (biscuits, eau sucrée) ; le traitant ne cède que contraint et forcé et emploie toutes les fourberies pour récupérer ses débours, sans toutefois mécontenter ses clients dans la crainte qu'en les chassant sa traite ne se trouve compromise.

Les règlements les plus anciens concernant la traite contiennent tous des pénalités contre les ruses et supercheries employées dans la traite, tant par les Maures que par les traitants. Pour qui n'a pu voir par le menu ces fourberies réciproques, les récits qu'on en peut faire ne peuvent que paraître exagérés.

Ce régime étrange persiste beaucoup plus qu'on ne saurait croire, dans le commerce de ces régions ; il a influé très fâcheusement sur la mentalité des indigènes et les pratiques dont la traite a vécu se perpétueront longtemps encore sous des dehors divers, avant de pouvoir être extirpées.

La traite, en effet, subsiste toujours, mais elle a élargi son domaine, elle s'applique maintenant à la plupart des produits indigènes soit, en outre de la gomme, les grains (mil surtout), les arachides, le caoutchouc; les marchan-

dises d'échange sont assorties de manière à répondre le mieux possible aux goûts d'acheteurs fort divers ; enfin, l'on n'exige administrativement aucune condition de celui qui veut être traitant. Les marchandises sont livrées à crédit (1), soit à échéance préfixe, soit en fin d'opération ; la liquidation est effectuée au moyen des produits dont l'évaluation est faite soit suivant un tarif convenu lors de la livraison des marchandises, soit au cours des produits similaires lors de la livraison des produits réunis par le traitant. Les marchandises non échangées demeurent, en général, à la charge du traitant.

La majoration du prix des marchandises lors de la livraison au traitant entraîne des conséquences graves. De ce fait, en effet, sur le lieu de l'opération ces marchandises se trouvent avoir pour le traitant une valeur sensiblement égale et souvent même supérieure au cours moyen ; d'un traitant à l'autre cette valeur varie pour une même marchandise, même si elle provient du même négociant ; enfin et surtout, cette valeur est nécessairement supérieure à celle de la même marchandise aux mains du commerçant européen.

D'où il résulte que la concurrence, toujours très vive, des traitants entre eux et avec les commerçants européens se traduit le plus souvent par une perte pour le traitant. Mais il n'en résulte nullement une perte pour la maison qui crédite le traitant, car cette maison se trouve deux fois protégée contre cet aléa : d'abord par la majoration, ensuite par le choix du tarif de liquidation. Est-il besoin d'ajouter que la plupart des traitants ont un passif plus ou moins important.

Ces pratiques réagissent sur le milieu indigène. Le traitant, pour se réserver des affaires, consent des crédits aux clients notables : il achète, par exemple, des récoltes livrables aux

(1) Le prix de chacune d'elles est majoré, par le négociant créditeur, de manière à tenir compte des aléas de l'opération, de la probité et de la capacité du traitant et, aussi, des intérêts du passif que ce traitant a d'ordinaire chez le négociant.

hautes eaux. L'on convient quelquefois, pas toujours, du *muddu* qui servira au mesurage du grain, mais ce *muddu* (auquel on fait des entailles pour le reconnaître) demeure aux mains du traitant qui ne se fait pas faute de lui en substituer un autre portant les mêmes entailles mais de contenance plus grande. Lors de la livraison, l'indigène voit de diverses façons sa dette considérablement augmentée, il regimbe, récrimine, se fâche ; le traitant tient bon ; chacun tire de son côté, mais des médiateurs s'interposent : le traitant consentira une nouvelle avance sur la récolte de l'année prochaine, il prêtera pour divers besoins impérieux du client. Bref, après s'être bien chamaillés, ils sont d'accord. L'indigène, mécontent, se promet au fond de lui-même de se rattraper à la manière du traitant et, quand l'occasion s'en présente, il n'y manque pas. La mauvaise foi est ainsi à la base des transactions.

Est-ce à dire que tout commerce honnête est banni de ces régions ? Ce n'est point ce que nous avons voulu montrer, nous avons simplement suivi, jusqu'à leurs conséquences actuelles, les pratiques engendrées par la traite, afin de mettre en évidence la répercussion qu'elles ont eues sur le milieu indigène que nous étudions ici. Car, et c'est là un nouvel aspect de la question, la traite a eu pour premiers et exclusifs agents les « habitants », c'est-à-dire les « gens de couleur » de Saint-Louis, mais depuis que le commerce est libre, il y a des traitants de toutes races.

Les Khassonké ont, à Médine, beaucoup fréquenté les traitants. Ils ont été leurs clients, ils sont aussi entrés à leur service comme domestiques et comme auxiliaires traitants ; d'aucuns sont même devenus traitants à leur tour, soit à Médine même, soit, plus souvent, dans des opérations nouvelles vers le Dyafounou et le Kingui, notamment. Et les pratiques plus haut signalées se sont par là directement introduites dans le milieu indigène.

CHAPITRE VI

Musique et Danse. — Littérature et Philosophie.

Musique et Danse.

Il existe des musiciens de profession ; par contre, les danseurs ne sont que rarement des professionnels ; l'on peut cependant citer les *gankurango* et *mama-dyombo* dont il sera question plus loin, pour lesquels la danse est professionnelle et s'accompagne d'ordinaire de chants, mais ce sont là des artistes un peu en marge de la société et presque des manières de religieux.

Les instruments de musique les plus communément en usage sont destinés surtout à marquer le rythme, ce sont pour la plupart des tambours ou, comme disent les Européens, des tamtams de diverses sortes : les plus grands sont dressés sur trois pieds et mesurent un mètre environ de haut ; d'autres se portent suspendus à l'épaule à l'aide d'une bretelle ; les plus petits sont tenus serrés sous l'aisselle ; les uns sont actionnés avec les mains, d'autres à l'aide d'une baguette dont le bout est muni d'une pelote de chiffons fortement comprimés, ou se trouve simplement terminé en boule.

Le tamtam (*tabala*) usité seulement dans les circonstances

graves, telle que la guerre, comporte une caisse demi-sphérique en bois sur laquelle la peau est tendue ; cette caisse est parfois une sorte de coupe en poterie ou en bois qui permet de poser l'instrument à terre ; ce tamtam est, dans les grandes occasions, porté par deux individus à l'aide de deux courroies latérales, un troisième frappe l'instrument avec une sorte de balle dure attachée à l'extrémité d'une corde ou courroie ; autrefois, cette balle était quelquefois remplacée par la main coupée à un ennemi.

Aux tamtams, il faut ajouter comme instruments de rythme, les sonnettes, clochettes et autres sonnailles qui résonnent dès que ceux qui les portent s'agitent et que musiciens et danseurs attachent à leurs poignets, à leurs chevilles et en divers endroits du corps.

Les vrais instruments de musique sont les *bala*, sortes de xylophones appelés *balafon* par les Européens et dont les possesseurs sont généralement étrangers à la région ; des harpes et des guitares très primitives ; des sortes de flûtes ; des cornes faisant office de trompes.

Les chefs indigènes aiment posséder, au moins temporairement, un orchestre assez nombreux. Le Khasso est renommé pour l'excellence de ses musiciens et de ses danseuses : les uns et les autres appartiennent, entant que professionnels, à la caste des *dyali*.

Il y a assurément plusieurs sortes de danses ; dans les unes, les danseurs se présentent un à un et leurs mouvements sont scandés suivant le rythme de la batterie ; dans d'autres, plusieurs personnes interviennent en même temps et parfois, enfin, toute une théorie de femmes ou d'hommes entrent en scène. Il y a des danses que seules les femmes pratiquent ; souvent, le soir, au crépuscule, elles se réunissent quelques-unes, se forment en une double haie, chacune battant des mains pour rythmer le pas de l'une d'elles, qui cède ensuite la place à une autre et ainsi de suite. Le tout, d'ordinaire, avec accompagnement de chants.

Aux veillées sur le *bera*, à la lueur d'un feu, les jeunes gens des deux sexes s'exercent à tour de rôle à des pas et des contorsions qui amusent la société.

Durant le temps qui précède ou suit immédiatement la circoncision ou l'excision, fillettes et garçons dansent et chantent presque chaque soir, avec ou sans intervention de batterie de tamtam. Les *balafola* de passage donnent fréquemment des aubades qui se prolongent assez avant dans la nuit.

Littérature et philosophie.

Il n'est rien de tel que le folklore pour pénétrer dans la psychologie d'un peuple.

Nous avons réuni un certain nombre de légendes, contes et fables dont la plupart ont fait l'objet d'un volume intitulé *Contes soudanais*, paru en 1905 dans la « Collection de contes et chansons populaires » de l'éditeur E. Leroux à Paris.

Récemment, en 1913, deux recueils de productions littéraires analogues ont paru dans la même collection : *Contes du Sénégal et du Niger*, de Fr. de Zeltner; *Contes indigènes de l'Ouest africain français*, de F.-V. Equilbecq. Ce dernier auteur a donné, en tête de son travail, un *Essai sur la littérature merveilleuse des noirs*, dont les conclusions sont, du moins pour les grandes lignes, tout à fait pareilles à celles auxquelles nous ont conduit nos propres recherches, tant pour les Soudanais en général que pour les Khassonké en particulier.

Tels sont les documents essentiels, à l'aide desquels nous allons tenter de donner à grands traits les caractéristiques du folklore des Khassonké.

*
* *

Comme il n'y a pas d'écriture, les productions littéraires sont purement orales. Il est assez facile de se rendre compte comment elles naissent et se propagent.

La population se répartit en deux catégories de personnes : les jeunes et les vieux. Les jeunes, avides d'amusement, aiment les réunions du soir, les veillées où garçons et filles folâtrent, dansent, chantent, se récréent, au clair de lune ou à la lueur du feu. C'est dans ce milieu qu'aiment à se produire les conteurs, gens à l'imagination vive et doués d'un sens critique ou comique doublé souvent d'une grande originalité personnelle. Il est essentiel de remarquer qu'ils miment autant qu'ils disent, de sorte que la rédaction fait perdre à leurs œuvres la plus grande partie de leur attrait. La renommée de ces conteurs ne sort guère de l'intimité.

A côté de ces amateurs existent les professionnels qui produisent aussi personnellement mais, en outre, tirent profit de tout ce qui vient à leur connaissance et deviennent ainsi les propagateurs des inventions des conteurs locaux ; voire même, en transformant, au gré de leur fantaisie ou selon les circonstances, soit ce qui est de leur propre fond, soit ce qui leur vient d'autrui, ils renouvellent sans cesse la forme des thèmes déjà connus.

Parmi ces professionnels, nous avons dans le Khasso deux genres d'artistes, le *gankurango* et le *mama-dyombo*, sur le rôle desquels nous reviendrons ultérieurement : signalons seulement qu'ils accompagnent leurs danses rituelles ou récréatives de véritables chansons de geste et qu'en dehors de toute chorégraphie ce sont, d'ordinaire, d'intarissables conteurs, car toute leur vie se passe à circuler dans le pays, parfois même dans un rayon assez étendu, et, au cours de cette existence vagabonde, s'ils produisent personnellement ils sont, peut-être, plus encore, les collection-

neurs de toutes les histoires dont on leur fait confidence en retour de celles qu'ils racontent.

Or, dans toutes les localités importantes, les « jeunes » ont un chef qui est l'organisateur de toutes les réjouissances ; c'est à lui qu'incombe, naturellement, la charge d'engager les artistes qui doivent être l'une des attractions de ces fêtes, musiciens (*balafola*), danseurs (*mandeni*) (1), anti-sorciers (*gankurango*, *mama-dyombo*), chanteurs (*dyalo*, *mabo*).

Ce « chef des jeunes » devient ainsi une sorte de manager local, avec lequel les artistes sont en rapport quotidien et, à cette fréquentation, pour peu qu'il s'en donne la peine, il apprend quantités de légendes, contes, fables... dont il se fait à son tour le propagateur auprès des « jeunes » dont il préside les « veillées ». Ainsi, vers 1898, à Médine, le chef des jeunes était un serviteur de Sadyo Sambala, chef de la ville. Cet homme, très intelligent, avait eu les doigts presque entièrement enlevés par la lèpre amputante, de laquelle il avait d'ailleurs réussi à se guérir ; c'était malgré cela un habile potier. C'est à ce lépreux que nous sommes indirectement redevable de la plupart des récits khassonké que nous avons publiés.

Dans les œuvres auxquelles nous venons de faire allusion, il y a non seulement des contes et des fables, mais aussi des légendes, qui ne sont que de l'histoire plus ou moins déformées par la tradition. Une partie — peut-être la plus grande — de ces légendes se rapporte aux actions des personnages célèbres à divers titres parmi les indigènes ; elles forment le bagage professionnel des gens des caste *dyalo* et *mabo* dont nous reparlerons.

Parmi les familiers de l'homme aisé, riche et, à plus forte raison, puissant, il en est qui recueillent tous les faits grands ou petits de son existence ; non seulement ils

(1) Les *mandeni* sont des fillettes vouées, en quelque sorte, à l'art chorégraphique ; elles sont originaires du Haut Niger.

s'en font les dépositaires pour les transmettre à ses descendants mais, surtout, ils les accommodent au gré des circonstances pour la plus grande renommée du héros et, mieux encore, pour le plus grand profit d'eux-mêmes, car leur faconde est essentiellement vénale : tels sont les *dyalo* et *mabo*.

Il serait injuste, cependant, de les tenir tous pour des imposteurs; il y a parmi eux de véritables savants, sachant, à l'occasion, dépouiller leurs récits de ces extravagantes fantaisies qui les rendent difficilement intelligibles non moins qu'invraisemblables. Il ne faut pas oublier que le professionnel, où qu'il soit, est obligé de tenir compte du goût de sa clientèle : comme le noir se complaît au merveilleux, les *mabo* et *dyalo*, dépositaires de l'histoire, ont dû agrémenter leur récit de ce merveilleux, si fort au goût de leurs auditeurs.

* * *

Sur quels thèmes roulent les contes, fables et légendes dont nous venons de parler? J'en emprunte volontiers l'indication au livre de M. Equilbecq : la faiblesse protégée — la vantardise humiliée — la bonne et la mauvaise petite fille — le sacrifice d'une vierge pour apaiser un monstre — le dévouement d'un homme à sa race — les enfants précoces — le courage mis à l'épreuve — la petite sœur ou le petit frère avisé — les jettatori — le voleur émérite — les hommes doués de facultés extrêmes — les associations d'êtres surnaturels pour parvenir à la fortune — la révélation par l'intéressé du défaut de sa cuirasse — la répulsion pour les marques cicatricielles — l'avarice bafouée — la jalousie conjugale tournée en dérision — la jalousie entre les co-épouses.

J'emprunte également à M. Equilbecq la nomenclature des procédés les plus employés pour provoquer l'intérêt, du moins de ceux qui paraissent exclusivement indigènes : la transformation par avalement — l'épreuve bizarre —

les bêtes justicières — les faux talismans pour ressusciter les morts — les enfants élevés par les génies — les griots (*dyalo*) excitant le courage des victimes que l'on conduit aux sacrifices — les gestes magiques — les révélations interrompues — la femme fourbe — l'hyène monture — le compagnon qui s'impose — l'enfant qui parle dans le sein de sa mère — les cadeaux artificieux — le retour au naturel.

Sans doute, les indications dégagées par M. Equilbecq portent sur des récits bien plus nombreux que ceux recueillis par nous et concernant des populations dont certaines sont, à divers titres, fort différentes des Khassonké; pourtant, les conclusions qui précèdent me paraissent parfaitement applicables au Khasso car, non seulement les récits que nous avons donnés confirment certaines d'entre elles, mais encore notre connaissance personnelle du milieu et de ses contingences nous permet d'affirmer que tous ces thèmes et toutes ces formes entrent dans les possibilités du Khasso, des recherches en ce sens le confirmeront sans aucun doute.

Quels sont les acteurs de ces récits ? Ce sont, d'abord, les êtres humains, tels qu'ils sont ou à peine modifiés ; ce sont aussi des êtres à côté ou hors de l'humanité : génies, monstres, sorciers, anti-sorciers ; ce sont, encore et surtout, des animaux ; quelquefois, enfin, des végétaux, des minéraux, des armes magiques (talismans, philtres), ou merveilleuses ; des abstractions diverses : faim, mort, mensonge, vérité.

Ceux de ces acteurs, qui ne sont pas humains, ont ce trait commun d'être le plus souvent anthropomorphisés ; parfois ils agissent comme s'ils tenaient simplement la place de l'homme.

Quant au but de ces récits, des fables notamment, il ne semble point être d'endoctriner ou de moraliser : s'il s'en dégage une morale, l'auteur n'y est pour rien.

D'autre part, s'il est frappant que, dans les récits où ils paraissent, les acteurs, autres que l'homme, tiennent la place

de l'homme, il ne semble pas cependant que, sous le couvert d'une allégorie, le noir entende railler la société humaine à laquelle il appartient. En somme, tous ces récits sont faits surtout, avant tout, pour distraire et amuser.

Mais à travers le réseau des mille fictions qui les embellissent, nous entrevoyons sans peine l'âme même de l'indigène, ses sentiments, ses idées, ses croyances, sa morale : nous prenons sur le vif sa vie affective, intellectuelle et morale.

Par exemple, est-il rien de plus suggestif, au point de vue des désirs matériels et impérieux du noir, que ce conte : *les Trois Insatiables* (1) ! L'homme fait fi de la vie au point qu'il l'abandonne moyennant la satisfaction immédiate de désirs tels que : un bon repas, une course à cheval, des relations sexuelles avec une femme quelconque. Quant à la femme, elle sacrifie tout à cet amant, dont l'amour se résume en une accolade bestiale : l'une, en effet, abandonne son époux en lui emportant ce qu'il a de plus précieux : son or et son cheval de race ; l'autre noie sa grand'mère ; la troisième livre le secret dont la révélation publique détermine la mort de son père.

Il est vrai que l'estime du noir pour la femme tient tout entière dans ce trait du même conte : le roi livre sa femme favorite au premier venu ; ce n'est point là un trait jeté au hasard : il n'est que trop certain que, pour la grande majorité des noirs, la femme c'est la femelle : il est tout aussi évident que, pour la femme, suivre l'instinct charnel ce n'est pas attenter à l'honneur conjugal. Ce sont là, à n'en pas douter, les conséquences de ce fait que nous mettrons en évidence : le mariage est, en principe, simple affaire d'intérêt.

Quels peuvent être les sentiments des enfants nés de pareilles unions ? Le conte intitulé *l'Aiguille* (1) — un des rares qui porte une moralité exprimée — montre clairement que l'enfant doit avoir de la déférence pour les avis

(1) Voir ces récits parmi les textes du livre III.

paternels, et celui qui a pour titre *le Vieillard et ses Enfants* (1) semble une consécration de cette morale. Quant à la mère, c'est un lieu commun de dire que le noir a, pour celle qui lui a donné le jour, l'affection la plus profonde et la plus sincère qu'il soit capable d'éprouver.

Les récits indigènes nous montrent encore, et ici avec une intensité et une insistance particulières, l'importance du monde des esprits; ce n'est pas sous une inspiration poétique que les conteurs animent ainsi la nature entière, il ne s'agit pas d'une fiction : réellement, pour le noir, la nature est ainsi, c'est le fond même de sa croyance. Nous y reviendrons.

Voici enfin quelques aphorismes pour montrer quelques aspects de la psychologie indigène :

La pauvreté n'est pas un mal, la mort est un mal et ce qui est un bien, c'est la fortune, car *ce n'est pas l'eau qui donne du lustre à la personne, c'est la richesse.* D'ailleurs pauvreté, richesse, quoi qu'il nous arrive nous n'y pouvons rien : alors, pourquoi se hâter : *inutile de te presser, tu auras ta part.* Tout de même, la vie est pleine d'embûches et il faut se méfier des gens qui nous veulent du mal, car *le caractère que tu n'as pas, ton ennemi te le prêtes*, et l'on est entouré d'hypocrites contre lesquels il est bon de se tenir en garde : *l'ennemi faible se donne pour ami*, afin de mieux nous séduire et nous frapper.

Quelquefois, il y a des indices auxquels l'on peut reconnaître comment on doit se comporter à l'égard d'autrui, ainsi : *quand une première bonté a été méconnue, inutile de la renouveler* et *lorsque quelqu'un évite le village, c'est qu'il n'a pas la conscience tranquille.* Cependant, il ne faut pas oublier que l'acte n'est pas toujours l'exact reflet de la pensée ; bien souvent, en effet, *ce que l'on pense on ne le fait pas.*

(1) Pour l'influence de l'Islam sur la littérature indigène voir le titre V du présent livre.

CHAPITRE VII

Croyances et Cultes.

Croyances.

Ce qui domine toute la vie indigène, c'est la croyance aux esprits. Ces esprits, qui, dans la pensée du Noir, sont les maîtres de notre existence terrestre, forment un monde établi sur un plan pareil à celui du monde vivant : il y a donc une hiérarchie sociale des esprits avec à son sommet un esprit éminent, seigneur de toutes choses et de qui, tous, nous dépendons.

De même que, par respect, l'on ne nomme pas certaines personnes, il semble que l'on ne donne pas de nom à cet esprit éminent. Mais, tout comme, ici-bas, pour accéder au roi, il faut nécessairement avoir recours à l'entremise d'officiers ou de courtisans, de même l'on ne saurait s'adresser directement à cet esprit supérieur ; c'est des esprits intermédiaires que l'homme doit tout attendre, c'est d'eux que dépend son sort, exactement comme celui de l'indigène est à la merci des princes qui, loin du roi et en son nom, exercent une autorité arbitraire.

D'ailleurs, les esprits sont, à bien des égards, pareils à l'homme : ce sont, si l'on veut, des hommes susceptibles de

se transformer, mais ils se nourrissent, se vêtissent, se logent, possèdent, acquièrent, aiment et haïssent,... vivent, en un mot, d'une manière analogue à la nôtre. Ils meurent même, en abandonnant la forme qu'ils s'étaient complu à adopter dans leurs rapports avec nous.

Dans la conception indigène, le corps humain n'est que l'enveloppe (*furé*) périssable d'un esprit que, nous, nous appelons l'âme. L'âme, pour l'indigène, c'est la respiration (*ni*) qui cesse définitivement au moment de la mort ; c'est aussi quelque chose qu'il nomme *dya*, que la mort n'anéantit point et qui est comme le double du corps, car l'on appelle encore *dya* : tout à la fois l'image réfléchie par un miroir et l'ombre projetée par le corps.

Le *dya* paraît être d'essence uniforme, puisque non seulement il vivifie les êtres humains, mais toute chose dans la nature : c'est pourquoi, sans doute, les magiciens peuvent renforcer le *dya* humain en transfusant dans le corps le *dya* d'un végétal, par exemple, comme en témoigne le fait rapporté plus loin au sujet du nommé Gran Dyallo ; ainsi, nous apparaît le principe sur lequel reposent la médecine et la magie indigènes.

L'âme humaine, — qui n'est, comme nous venons de le voir, qu'un esprit incarné — une fois libérée de la matière, reprend toute l'influence générale qu'un esprit peut exercer sur le monde des vivants et avec d'autant plus d'efficacité que, durant son séjour sur terre, elle aura exercé plus d'influence.

D'ailleurs, l'âme excorporée n'est point oublieuse : à ceux qui furent, dans la chair, ses parents, ses amis, ses ennemis, elle garde les mêmes sentiments auxquels elle associe ses parents et amis spirituels ; mais elle exige de ceux qui, sur terre, comptent sur son appui, un hommage continu ; si cet hommage lui fait défaut, elle s'éloigne d'eux, se désintéresse de leur sort et même, convenablement sollicitée, leur devient hostile.

Par là apparaît le point de départ des esprits du mal. En principe, les esprits ont même nature, simples émanations, semble-t-il, de l'esprit suprême qui, lui, est comme le foyer intarissable de tout pouvoir, ils se pervertissent, ainsi que font les courtisans toujours sensibles à la flatterie.

Les esprits, donc, qui ne sont point honorés, se tiennent pour dédaignés et ils se vengent par une animosité, une hostilité terribles. Toutefois, ces manifestations de leur puissance méconnue disparaissent, jusqu'à se muer en une bienveillance très accommodante, pour quiconque sait se confondre en prévenances et en hommages : les esprits du mal connaissent ainsi des serviteurs dont ils favorisent les desseins.

Des esprits, il y en a partout ; la nature, où l'homme évolue, n'est qu'une fantasmagorie où l'esprit humanisé, l'âme, vit dans la compagnie des esprits occultes incorporés ou non. Identiques par nature, les esprits diffèrent par les pouvoirs dont ils disposent : soit que ces pouvoirs leur appartiennent originairement, soit qu'ils les aient acquis ou accrus par une manière de progrès. Au sein de cette société, l'âme se comporte au mieux de ses intérêts : l'état et les manifestations de son corps sont les signes révélateurs de son propre état.

Il semble qu'elle ait à soutenir une lutte continuelle pour se maintenir ou dominer parmi les esprits qui l'environnent ; les phases de ce combat se trahissent par divers phénomènes, la mort étant le dernier et dont le corps est l'enregistreur : la longévité est donc déjà respectable par cela seul que, témoignant d'une résistance victorieuse, elle affirme la supériorité de l'âme : d'où, peut-être, le privilège de primogéniture.

Agissant sous l'impulsion de son âme, l'homme incline vers tout ce qui peut accroître sa vitalité : d'où la religion, qui assure à l'âme le concours du monde spirituel, et la famille, ligue de défense basée sur le lien de la chair et la puissance du nombre.

Par contre, l'homme se garde de tout ce qui peut porter atteinte à son être : d'où l'interdit, sorte de barrière qu'il dresse sur la frontière de son domaine et de celui des esprits.

Mais le combat est rude et il est nécessaire que l'âme puisse surmonter ses défaillances et ses blessures. Comment le pourra-t-elle si elle ne voit pas d'où partent les coups et le moyen de les parer.

Il semble, en effet, qu'en s'humanifiant l'esprit a perdu la faculté de « voir » hors du monde terrestre. Cependant, toutes les âmes ne sont pas frappées de cette infirmité ou, du moins, il en est qui ont su, ou pu, s'en affranchir : il y a ainsi des « voyants » auxquels il appartient de guider le troupeau immense des aveugles ; tous ne sont d'ailleurs pas mêmement doués, il en est pour qui les mystères sont grandement ouverts ; il en est, au contraire, qui ne les pénètrent que par interprétation.

A vrai dire, chaque noir interprète à sa façon les phénomènes du monde qui l'entoure, il s'efforce de « voir », mais la vision pénétrante et claire demeure l'apanage d'une élite, dont le commun est l'humble tributaire.

Originairement, le pontife n'est qu'un interprète, plus ou moins « clairvoyant » et, dans la famille, société primordiale, ce rôle est dévolu, par privilège d'âge, au plus ancien ; à sa mort, celui-ci vient prendre rang parmi ces esprits tutélaires qui forment sa famille spirituelle et c'est à lui que son successeur s'adressera de préférence, lui maintenant ainsi son rôle d'intermédiaire. Tel est le fondement de ce culte des ancêtres, universel, en Afrique, et qui est comme un pont jeté entre les deux mondes, le visible et l'invisible, pour assurer leur constante communication.

Le roi ou pontife souverain d'un plus ou moins grand nombre de familles, fut longtemps si haut placé dans l'estime des indigènes qu'il apparaissait à leurs yeux comme l'incarnation d'un esprit supérieur. Un cérémonial, dont les voyageurs anciens nous ont conservé le souvenir,

l'isolait de la vie ambiante : le commun ne pouvait, le plus souvent, ni le voir, ni lui parler directement, ni l'entendre, encore moins le toucher ou même le nommer, sans qu'il en résultât les plus graves malheurs; il recélait en lui une telle puissance que le moindre contact, sous quelque espèce que ce fût, était mortel pour son imprudent auteur.

L'usage qui, jusqu'à nous, s'est maintenu et oblige les chefs à transmettre leurs paroles par le canal d'un intermédiaire, est un vestige de ce cérémonial antique.

L'étranger, par cela seul qu'il est « l'inconnu » est un personnage dangereux : telle est la cause de toutes les difficultés qu'il éprouve dans ses rapports avec la population indigène ; ce n'est point sa force physique que l'on redoute, c'est surtout le pouvoir occulte dont il peut disposer et que l'on ignore.

L'ennemi inspire la même appréhension, si bien qu'à l'origine, la guerre est essentiellement un tournoi où chaque champion, chef de parti, s'efforce d'avoir le concours d'esprits non pas tant supérieurs à ceux de son adversaire qu'inconnus de lui. D'où les pratiques innombrables, dont la vraie signification nous échappe souvent, mais qui s'imposent cependant à notre attention : tel, par exemple, cet usage universel des amulettes et des talismans auquel tout noir sacrifie.

Ces objets si divers, parfois si étranges, sont, en somme, des armes magiques par essence et il est du plus haut intérêt de constater que c'est par là qu'est née la parure qui, surtout en devenant utilitaire, a engendré le vêtement.

L'usage est parfois le fils de la croyance, mais il arrive aussi que l'usage engendre la croyance et ce double courant produit une confusion inextricable entre le sacré et le profane. Notamment, en ce qui concerne les règles qui dominent la conduite des individus, isolés ou groupés, remonter à la cause qui a engendré ces règles est un problème susceptible de solutions innombrables si, aux seules leçons de l'obser-

vation directe, qui affirme l'incohérence des résultats, l'on veut substituer une logique dont ces manifestations ne sont tributaires que par exception et souvent encore involontairement.

On ne saurait trop le répéter, cependant, la coutume d'origine purement civile, laïque si l'on veut, est tellement rare que l'on peut, *a priori*, la tenir pour étrangère au milieu indigène; elle y a été importée ou s'y est introduite par répercussion.

* * *

Ces notions générales sont indispensables pour saisir dans leur signification profonde les diverses manifestations de la vie indigène : nous ne saurions mieux faire pour le montrer que de décrire certains faits authentiques qui en sont comme le commentaire.

Gran Dyallo, étant adolescent, fut atteint d'une maladie qui l'épuisait au point que, d'un instant à l'autre, on s'attendait à le voir mourir. Son père fit alors venir un *mama-dyombo* célèbre par ses pratiques efficaces contre les sorciers. Le *mama-dyombo* convoqua les habitants du lieu à un très grand tamtam, au cours duquel il eut vite fait de découvrir une dizaine de femmes, assurément sorcières, parmi lesquelles figurait la propre mère de Gran. Le *kullélango* leur fut attaché et elles avouèrent tous leurs maléfices.

Le *mama-dyombo* les mit dans l'obligation de soigner leur victime. A cet effet, elles préparèrent une décoction à base de feuilles de *turo* (*Ficus sp.*) qu'elles lui administrèrent en boisson et en lotion. Il se rétablit peu à peu et l'on remarqua que, par contre, le *turo* dépérissait si bien que, lorsque la guérison du jeune homme fut complète, il se trouvait tout à fait desséché, alors cependant qu'il était au bord de l'eau. Aussi, pour tous, il fut indubitable que l'esprit

qui animait l'arbre avait été habilement détourné pour ranimer le malade.

Au commencement de 1899 se déroulèrent à Lontou, près de Médine, des événements qui montrent par le menu comment s'établit le crime de sorcellerie et quelles en sont les conséquences.

A Lontou vivait une veuve, nommée Assa Koura Sakiliba. Une des filles de cette femme, épouse d'un certain Founékhé de Médine, étant enceinte, vint chez Assa pour ses couches : l'enfant naquit vivant mais mourut peu après et la jeune mère décéda quelques mois plus tard.

Assa, veuve de Kounkoun Madi Kanté, devint, sur ces entrefaites, l'épouse de Sadyo Kanté, frère de Kounkoun Madi. Kounkoun Madi et Sadyo avaient un frère, Mamadiba, père d'un garçon, m-Fali, et d'une fille, Diba, cette dernière avait été mariée à Madyo Khullé Kanté, père de Fa Birama, habitant de Kayes.

En 1898, m-Fali était, depuis deux ans environ, atteint d'une grave maladie, sorte de carie des os, qui mettait sa vie en danger. Sadyo, son oncle, pensa que tant de malheurs devaient provenir d'une même cause et accusa délibérément Assa d'être sorcière. Suivant ses dires, cette femme avait « mangé » l'enfant et la femme de Founé-khé.

Or, vers le temps de la saison sèche passa à Lontou un Bambara du nom d'Insangué, habitant de Dinguiray, faisant profession de magicien. Insangué fut consulté sur le cas de m-Fali : par des pratiques géomantiques, il conclut à la culpabilité des gens du village et ordonna que toutes les familles allassent chercher des simples pour soigner m-Fali : « Je reviendrai dans huit jours, ajouta-t-il, et, si le malade ne va pas mieux, je dénoncerai les sorcières dont il est victime. »

Quand il fut parti, Fa Birama et Diba mandèrent Amadi Mabo, indigène de Kayes, réputé pour découvrir la vérité

par les songes. Amadi Mabo vint coucher à Lontou et déclara avoir vu en rêve Assa accablant le malheureux m-Fali de ses maléfices et il la dénonça à Demba le chef de village, comme étant une sorcière. Toutefois, avant de rien faire, on attendit le retour d'Insangué.

Celui-ci revint, en effet, et, au cours d'un grand tamtam, il se livra à des danses rituelles de nature, dit-on, à déterminer l'extralucidité. C'est ainsi qu'il indiqua, de-ci delà, des endroits du sol que des gens munis de pioches fouillaient incontinent; de la sorte furent mis au jour : des couteaux de sacrifice, des amulettes destinées à plonger le village dans le sommeil léthargique, des pots en terre servant de marmites, tout matériel qui, d'après Insangué, appartenait aux sorciers du village. Poursuivant d'ailleurs ses investigations, le magicien arriva à la demeure d'Assa ; au seuil, il fit déterrer un couteau et de la chair, laquelle avait, selon lui, appartenu à un cadavre humain; enfin, au centre du foyer, il fit sortir deux queues de vaches et ces derniers insignes levèrent tous les doutes.

Assa était donc sorcière. On lui mit le *kullélango :* elle avoua des crimes aussi abominables qu'imaginaires. Alors on l'obligea à soigner m-Fali.

Sa tâche accomplie, Insangué partit après avoir reçu pour honoraires : une chèvre donnée par Demba, le chef du village, et cinq francs payés par Sadyo, mari d'Assa.

Toutefois, la cure ne paraissant pas efficace, Sadyo, sa sœur Dyala-ndin et sa nièce Diba, décidèrent de soumettre le cas au *fankamala* du Khasso, Demba Yamadou, de passage à Soutoukoullé. Ils obtinrent de lui qu'Assa fût soumise à l'examen d'un magicien peul, Amadou Koumba, habitant de Dyakhalel. Amadou Koumba déclara Assa absolument innocente.

Alors, Fa Birama partit pour Lontou accompagné d'Oumou Tyouballo, magicienne très renommée. Fa Birama, se prétendant envoyé par l'autorité française, obligea Assa

à se soumettre aux pratiques d'Oumou Tyouballo. Celle-ci prépara une décoction de feuilles de *turu-ba*, de ricin et de racines de *nyogo-n-sasé*, pour provoquer des vomissements; de plus, elle fit à Assa, à la base du cou et à la nuque, de petites incisions destinées, disait-elle, à crever les yeux des esprits qui étaient en elle. Puis elle la déclara guérie et inoffensive. Elle toucha pour ses soins : un mouton que lui donna Demba, le chef du village, plus une pièce de guinée et une chèvre de Sadyo, mari d'Assa.

Celle-ci, lasse de tous ces traitements, vint au poste de Médine nous raconter ces divers faits que de nombreux témoins corroborèrent. Protection lui fut accordée et elle cessa d'être inquiétée: mais si cette intervention ne s'était pas produite, les mêmes procédés auraient été mis en œuvre, sans doute, jusqu'au jour où l'agitation eût été telle que l'intervention du chef du pays aurait permis de mettre à mort la prétendue sorcière, en la précipitant, en grande pompe, dans les gouffres du Félou, et de confisquer tous ses biens.

Comme on le voit par ces deux exemples, la maladie et la mort ne sont point, pour les indigènes, dans l'ordre naturel des choses: ce sont des esprits qui frappent l'homme, le plus souvent par l'intermédiaire de ceux de ses semblables dont ils sont devenus maîtres en s'incorporant à eux, ou par lesquels ils sont convenablement sollicités.

Découvrir ces possédés ou ces instigateurs, les obliger à réparer le dommage qu'ils ont causé, les guérir de la possession, les punir de leurs méfaits et, s'il est besoin, les détruire: c'est un devoir de justice sociale; ce n'est pas tel ou tel individu qui est intéressé, c'est la famille, le village, le pays, comme le montre l'intervention du mari, du chef de village et du chef de pays dans le cas d'Assa.

La justice apparaît ici comme la gardienne de cette loi morale originelle, qui repose sur la distinction du bien et du mal. Extirper, anéantir le mal, c'est affirmer le

triomphe du bien, de la santé, de la vie; la victoire du mal est une atteinte à la félicité de l'homme, c'est la maladie, c'est la mort. On conçoit dès lors combien est impérieux le devoir qui s'impose à tous de dénoncer l'agent du mal.

Mais il ne suffit pas d'accuser, il faut juger; or, les faits du procès ne sont point du domaine commun, une vue pénétrante est nécessaire pour remonter des effets aux causes : d'où l'intervention des « voyants ». Par des moyens connus d'eux seuls, ils proclament la culpabilité ou l'innocence et, de plus, s'attachent à guérir et la victime et le malfaiteur, quand le mal n'est pas incurable. Ce sont des docteurs au sens le plus large du mot et il n'est pas sans intérêt d'entrer dans quelques détails à leur sujet.

Il n'y a pas à proprement parler d'école où s'enseignent systématiquement les matières constituant le bagage scientifique de ces docteurs. Les plus fameux sont fils ou disciples de magiciens renommés : dans le Khasso, un certain Doukha-ba Siriman Sidibé avait acquis une grande célébrité ; il habitait le Tomora, mais, en fait, il était en perpétuelle pérégrination dans le Khasso ; à sa mort, il eut pour successeur son fils, Laha Moussa, qui fut tué à Sabou-siré (1878).

En général, toute leur science est faite d'observation des choses et des gens. La base de leur art, c'est la divination. Il y a, comme l'on sait, un nombre infini de procédés divinatoires, tant il est vrai que toutes les voies conduisent à la vérité. Toutefois, la géomancie est fort répandue et très appréciée ; il ne semble pas douteux qu'elle ait été introduite par les marabouts. Le procédé ne vaut d'ailleurs que par l'inspiration de celui qui s'en sert.

Certaines pratiques n'ont d'autre but que de provoquer l'inspiration : telles les danses, les chants, tout cet ensemble que nous confondons sous le nom de tamtam. En voici un exemple.

Dans les cantons de Tringa et de Sorma, plus particulièrement, mais, en général, un peu partout, l'on trouve



FIG. 5. — Fara Kourou,
magicien de renom qui opère vers Kayes et Médine.

des sociétés composées, en principe, exclusivement de femmes et de filles, et qui ont pour spécialité le traitement de la « maladie de l'eau ».

Celui qui est atteint de cette maladie maigrit d'une manière excessive, est incapable de se mouvoir et se plaint de la tête et de l'estomac : l'on dit qu'il est saisi par les esprits des eaux. Les guérisseuses se donnent pour les épouses de ces ondins et elles emploient pour unique remède la racine du *dyombo*.

Ces sociétés d'ondines se réunissent invariablement deux fois par semaine, le lundi et le vendredi habituellement, et se livrent alors à des danses ayant pour but et, prétend-on, pour résultat d'amener l'extralucidité. Après un temps — plus ou moins long, suivant les sujets — l'ondine tombe à terre, saisie par une sorte de crise ; la directrice s'approche alors, prend sur ses genoux la tête de l'inspirée et interroge. La réponse s'annonce toujours par une manière de cri rauque, qui rappelle le meuglement du taureau, et c'est pourquoi l'interrogatrice demande toujours : « Eh bien, que dit le taureau du Débo ? », car c'est par des esprits du lac Débo que les ondines se prétendent d'ordinaire inspirées.

Ces femmes vaticinent à propos de tout et de tous ; leur loquacité dans cet état est telle que l'on est obligé d'y mettre fin : pour cela, la directrice place une feuille de *dyombo* sur la langue de l'ondine, qui aussitôt se tait. Les adeptes de ces sociétés sont les « enfants de l'eau » (*dyidingolou*, au sing. *dyidiŋgo*), certaines ont joui d'une renommée très grande : Waré, par exemple, qui était une vieille femme du Tringa, pourvue, dit-on, d'une assez forte barbe blanche.

L'une de ces sociétés a eu une histoire qui peut être un enseignement. A l'instigation de certaines personnes, dont ce qui suit explique les visées, une société d'ondines fut fondée à Kayes, il y a une quinzaine d'années environ. Contrairement à l'usage, des hommes, mariés ou non, furent admis et participèrent aux exercices. Ce fut une société de

débauche : à peine une ondine avait-elle esquissé une danse qu'elle se roulait par terre, on la portait dans une case voisine, où allait bientôt la rejoindre son amant qui simulait pareillement une crise.

Cette déviation — conséquence du cosmopolitisme et de la dépravation dans les grands centres — ne nuisait pas au succès de la société, au contraire ; mais les adeptes, pour donner plus d'autorité à leurs prédictions, s'efforçaient d'en amener la réalisation. Or, un jour, l'un d'eux annonça que le feu éclaterait à Kayes et il éclata en effet, seulement l'enquête ayant révélé que le feu avait été mis volontairement par certains adeptes, les poursuites exercées contre ceux-ci amenèrent la découverte de nombre d'autres méfaits de la société qui, bien entendu, se dispersa.

Comme tout ce qui précède, ces faits, relatifs à la société des ondines, nous montrent sous son véritable aspect ce qu'est l'exercice de la médecine pour les indigènes : ce n'est, en somme, qu'une branche de cet arbre touffu et illimité qu'est la magie. Les maîtres en cet art (qui a surtout pour moyen l'utilisation de l'occulte) disposant de tout, puisent dans la nature les éléments dont ils ont besoin et les mettent, sous certaines conditions, à la disposition des non initiés : si leurs prescriptions sont transgressées, le moins qui puisse en résulter c'est l'inefficacité du philtre.

Le remède, arme magique, n'est donc pas, originairement, à la portée de tout le monde ; les formalités auxquelles le magicien subordonne son emploi bénéfique ne sont d'ailleurs pas toujours vaines et le vulgaire, qui en fait l'expérience, étant incapable de discerner la cause du dommage que détermine leur transgression, n'en est que plus convaincu de la supériorité du magicien et conclut volontiers que les rites, imposés par lui, ne sont pas seulement nécessaires, mais qu'ils sont même indispensables, que c'est grâce à eux que le principe actif devient utile tandis qu'en leur absence il demeure inerte ou devient nocif.

C'est, à vrai dire, le règne végétal qui est, ici comme partout, la base de la pharmacopée. Passons en revue quelques-uns des végétaux (1) utilisés à ce point de vue.

Le *dyombo* (*Diospyros mespiliformis*) dont il a été question plus haut, est un arbre de haut jet, très utilisé par les indigènes : le bois pour divers travaux de menuiserie; les feuilles, le fruit, l'écorce, comme remèdes.

Les feuilles et les fruits convenablement macérés servent dans la dysenterie; les feuilles, seules, sont utiles contre la fièvre : l'homme qui les cueille à cette fin, doit les prendre de la main droite et les passer dans la main gauche avant de les remettre à la fillette qui doit les recevoir; elles servent ensuite pour préparer une boisson après macération suffisante dans l'eau froide, l'on en met également dans l'eau du bain; l'on brûle l'écorce avec des vieux chiffons pour obtenir une fumigation efficace pour guérir les chevaux atteints de certaines affections du nez; seule et réduite en poudre, elle est administrée aux chevaux comme vermifuge.

Quant à la racine, un bout attaché au poignet, par une ficelle, est un sûr préservatif contre les morsures de serpent et les atteintes des esprits malins; appliquée sur les reins, elle guérit de la courbature; associée à celles du *turo*, et du *dyuto*, elle donne une boisson abortive; par contre, seule, elle donne, par macération, une boisson que l'on prend le lundi et le vendredi pour faire cesser la stérilité.

La stérilité est, en effet, regardée comme un malheur, du moins par certaines gens qui s'efforcent alors d'y remédier. Outre la racine du *dyombo*, on emploie dans ce but l'écorce de *bembo* (*Lannea acida*); ce remède exige, pour sa perfection, des rites précis et nombreux; en plus de paroles, que nous ne connaissons pas, l'on peut remarquer que

(1) Nous avons emprunté divers détails, pour ce sujet, à l'intéressant travail de M. Constancia.

l'écorce doit être prélevée uniquement sur les côtés est et ouest ; l'on en fait une décoction à laquelle on ajoute la cendre de quelques fétus de paille pris dans une termitière ; le liquide ainsi préparé est employé pour le bain, son effet est, assure-t-on, merveilleux.

Avec le bois du *kofo* (*Dalbergia melanoxylon*) certains marabouts confectionnent des amulettes qui guérissent de la prodigalité : pour cela, un morceau de *kofo* est attaché avec un morceau de bambou, cet ensemble est enveloppé d'un papier portant une formule magique : le tout, enfermé dans un étui de cuir, est suspendu au coude.

Il est un *Lauranthus* analogue à notre gui et dont l'emploi varie suivant l'arbre auquel il appartient. Il porte le nom de *ladungo*, c'est-à-dire « qui pénètre dans », celui qui « est enté sur ». Le *turumba-ladungo* (*Lauranthus* de l'*Asclepias gigantea*) est très réputé : les feuilles séchées et pilées donnent une poudre que l'on mélange aux semences pour s'assurer d'abondantes récoltes.

Le *tombron'-ladungo* (*Lauranthus* du *Zizyphus orthocantha*) : ses feuilles pulvérisées sont mélangées au mil pour surexciter l'appétit des chevaux.

Le *kankanan'-ladungo* (*Lauranthus* du ?) est très réputé pour se débarrasser des faux amis : à cet effet, l'on porte soi-même le récipient contenant l'eau du bain sur l'emplacement du foyer, là l'on mélange à l'eau les feuilles pulvérisées du *kankanan'-ladungo*, on se lave tout le corps et, sans se sécher, l'on vient tout nu devant la porte de la *lu ;* la légère vapeur qu'emporte la brise détruit tous les faux amis qu'elle peut atteindre là où le vent la porte, il n'y a donc qu'à savoir s'orienter convenablement.

Le *dyabé-ladungo* (*Lauranthus* de l'*Accacia albida*) dont les pêcheurs utilisent les feuilles pour s'assurer des pêches fructueuses.

En résumé, le végétal fournit des armes magiques, défensives ou offensives, dont il faut savoir se servir. Leur

emploi n'est pas à la portée de tout le monde et ce qui est bon pour les uns ne l'est pas nécessairement pour les autres.

Il n'est pas très éloigné le temps où l'indigène, sous la hantise constante de l'invisible, n'osait toucher à la nature environnante qu'avec effroi. Ce sont ces observateurs, si facilement calomniés, que nous nommons magiciens ou sorciers, qui l'ont affranchi peu à peu de sa terreur en lui donnant le moyen de dominer les esprits malins dont il se croyait entouré.

Ainsi s'est-il constitué peu à peu, par l'usage, un lot de plantes inoffensives dont il a usé pour son alimentation, ce qui l'a conduit à la culture. Mais, au moindre signe, sa terreur première le reprend, il voit un esprit malin derrière la plus petite indisposition, et, pour éviter ce qu'il croit être un danger, il s'interdit et interdit aux siens l'usage de tout ce qui a causé son alarme. Il y a ainsi des plantes défendues (*tana*) pour telle famille, parce que l'ancêtre a été incommodé plus ou moins gravement par l'emploi qu'il en a fait, ou même qu'il n'a pas pu en faire.

Cultes.

La croyance détermine le culte et le culte est conforme à la croyance. L'indigène croit aux esprits et il a un culte pour les esprits, et comme il imagine que le monde des esprits est pareil au monde des vivants, il se comporte vis-à-vis des esprits comme il se comporte vis-à-vis des vivants.

Culte des morts.

Dans la vie, l'indigène est enfermé dans la famille ; pour lui c'est, bien souvent, d'elle que tout dépend et d'elle, par suite, qu'il doit tout attendre : son culte va ainsi tout natu-

rellement aux esprits tutélaires de sa famille, à ses morts.

A partir du moment où il a cessé de vivre, l'être humain se dissocie progressivement. Le quarantième jour après le décès, il est habituel que l'on fasse un sacrifice en l'honneur du défunt car, dit-on, c'est le moment où, le corps étant complètement décomposé, les os n'adhèrent plus à la chair.

Sans doute, faut-il conclure, par analogie, que le sacrifice, fait le huitième jour, coïncide avec le moment où l'âme abandonne définitivement le lieu de la sépulture : c'est d'ailleurs l'opinion de ceux qui veulent bien s'expliquer, autant qu'ils le peuvent, à cet égard,

Après le quarantième jour, il n'y a pas d'époque préfixe pour honorer le défunt, qui est allé rejoindre ses parents et ses amis excorporés comme lui.

Chaque khassonké pratique à sa manière le culte de ses morts ; mais, en général, quel qu'il soit, il n'entreprend rien d'important sans consulter ses morts et se les rendre propices par des sacrifices faits quand et comme il juge bon et selon son inspiration.

Le plus souvent, il demeure dans sa case et, muni d'une petite calebasse, contenant du lait seul ou de l'eau additionnée de mil grossièrement broyé, se recueille, pense fermement à son projet au moment même où il évoque tel ou tel de ses parents morts, puis laisse tomber à terre quelques gouttes du contenu de la calebasse et boit la partie restante.

Par cette évocation pieuse du défunt, au moment même où il est le mieux pénétré de ce qu'il a le dessein d'accomplir, le Noir est convaincu d'arriver à découvrir si ses intentions ont, ou non pas, l'approbation de ses esprits familiaux et il termine son acte de piété par une véritable communion.

D'aucuns, au lieu d'effectuer la libation sur le sol de leur case, l'opèrent le long du montant de la porte d'entrée,

ou bien, encore, sur la place où le défunt avait l'habitude de s'accroupir et, mieux, là où il repose, lorsqu'il a été enterré dans sa case.

Il n'y a pour ainsi dire pas de cimetière, chez les Khassonké ; pourtant quelques familles prennent soin de certaines de leurs tombes. Il arrive ainsi qu'au lieu de faire l'offrande dans la maison, l'on se rend sur la tombe, la libation est alors faite sur cette place que l'on arrose également du sang des victimes.

Il est un procédé couramment employé pour interroger les morts et connaître leurs réponses. Après s'être recueilli, comme pour entrer en communication avec eux, l'on égorge un poulet dont on suit attentivement les convulsions, après s'être fixé à soi-même la signification à donner à la position dans laquelle il s'immobilisera.

Il est généralement admis que, si le poulet demeure le ventre en l'air et les pattes dirigées vers l'officiant, la réponse est favorable : tandis qu'elle est défavorable s'il expire le ventre contre terre et qu'elle est indécise dans toute autre position. Dans ces deux derniers cas, il est de pratique courante de recommencer le sacrifice, une ou plusieurs fois, d'insister, en somme, si l'on désire absolument une adhésion.

Dans certaines familles, pour se rendre les morts favorables, pour les honorer, une pratique consiste à faire égorger à leur intention des bœufs ou des moutons dont la viande est distribuée aux pauvres exclusivement et aux marabouts ou, plus rarement, aux seuls membres de la famille : dans ce dernier cas, c'est l'intention qui affirme le sacrifice.

Chez certains Khassonké islamisés, ces sacrifices sont faits suivant les prescriptions musulmanes. Les Dyallo ont un sacrificateur spécial qui est toujours un forgeron Konté : celui-ci égorge les animaux en prononçant des paroles d'invocation ; il fait et attribue les parts. Ses honoraires

constituent le droit de *khandyapo*, en vertu duquel il prélève la partie antérieure du cou et les quatre côtes supérieures de chaque côté.

Il s'en faut que tous les morts soient ainsi honorés ; en principe, l'on n'a de considération que pour ceux qui, dans la vie, exercèrent la puissance. On dédaigne donc les « gens faibles », c'est une conséquence de cette croyance que le monde des esprits est une réplique de celui des vivants ; or, dans celui-ci honore-t-on les « gens faibles » ! Mais que, pour raison ou autre, l'indigène pense que tel qui, sur la terre, fut faible et sans puissance est devenu, après sa mort, un esprit qu'il y a lieu de ménager, et il s'empresse de lui rendre le culte qu'il suppose le mieux approprié à se concilier ses faveurs.

Le Culte des esprits.

Nous l'avons dit : des esprits, il y en a partout ; la nuit est, semble-t-il, réservée à leurs pérégrinations. La nature, impassible le jour, se transforme entièrement la nuit : le jour est fait pour l'homme, la nuit pour le reste de la création.

Nombreux sont ceux qui nous ont affirmé que, la nuit, les arbres marchent pour aller chercher leur nourriture, seulement ils marchent retournés de bout en bout, sur la cîme, les racines en l'air.

La nuit tout est malfaisant, même, et surtout, la lune qui rend aveugle ou poitrinaire ; lorsque, dit-on, la lune frappe quelqu'un endormi, elle transperce son corps à la manière d'un taret ; d'aucuns prétendent que l'on peut éviter cette action de la lune en plaçant auprès de soi une petite calebasse contenant un peu d'eau, qui forme un miroir auquel l'astre de la nuit s'abandonne, oublieux de sa victime.

L'on conçoit combien il est dangereux de dormir dehors, le danger est particulièrement grave pour les femmes, car elles peuvent être, alors et à leur insu, la proie des esprits

errants et, de cette façon, devenir mères de monstres abominables.

Pour la plupart, les esprits sont errants et l'on est à peu près sûr d'en rencontrer aux croisements des chemins, près des villages, aux puits, aux sources... ; la nuit, ils pénètrent dans la cour des maisons, aussi les ménagères prudentes ne manquent pas, avant d'aller se coucher, de retourner les pots et les écuelles l'ouverture contre terre, pour éviter que les esprits qui rôdent n'y déposent quelque ordure.

Certains esprits ont un domicile élu et, alors, sont quelquefois portés à révéler leur présence pour être honorés. Voilà un indigène qui va cultiver un champ ; au cours de son travail de défrichement, il s'entend interpeller par une voix qui sort de l'arbre qu'il va abattre : « Ami, si tu veux respecter ma demeure et m'apporter deux fois l'an des cadeaux en hommage, je ferai prospérer tes récoltes et les protégerai. » Comment n'accepterait-il pas ? c'est le génie du lieu qui lui a parlé, il doit accéder à ses désirs sinon son champ demeurera stérile.

D'ailleurs, le plus souvent, l'opération, préalable à toute première mise en exploitation d'une terre, consiste à rechercher le génie dont dépend cette terre et à l'honorer pour qu'il en assure la fertilité; c'est au devin que l'on s'adresse pour procéder à cette recherche (1).

Pourtant il est des circonstances où des gens ordinaires sont assez perspicaces, ou bien doués, pour découvrir le génie protecteur dont ils ont besoin et savoir, de lui-même, ce qu'il faut faire pour obtenir et conserver ses bonnes grâces. Une année, à Médine, la petite vérole faisait des ravages terribles dans la population enfantine et les mères étaient désolées. L'une d'elles — une femme du village de Liberté — se mit en quête d'un esprit capable d'arrêter le fléau.

Elle le découvrit non loin de la halte du chemin de fer;

(1) Voir sur le génie du lieu ce que nous disons à propos du « régime foncier ».

il habitait, là, dans un *dyala* (*Khaya senegalensis*) ; elle lui offrit un mouton, des colas, du coton cardé, qu'il accepta. Dès lors, on remarqua que l'épidémie entrait en décroissance, puis disparaissait. — Nous fûmes, l'année suivante, à la même époque, sollicité d'autoriser la cérémonie rituelle et des femmes nombreuses, de toutes conditions et de toutes races, y prirent part.

La présence d'un esprit se reconnaît, parfois, à un fait qui ne peut passer inaperçu pour personne. Sur le sentier, qui conduit de Médine aux cataractes du Félou, végète un *sèghèno* (*Balanites ægyptiaca*); il est là tout seul dans la plaine, où rien ne peut pousser à cause du sous-sol de pierre, et c'est à cela, m'a-t-on affirmé, que l'on a reconnu en lui le domicile élu par un bon génie qui exauce tous les désirs, moyennant une offrande qui consiste simplement en un objet quelconque. Le plus ordinairement, le passant jette, au pied de l'arbre, un caillou, un bout de bois ; d'aucuns attachent à ses rameaux un lambeau d'étoffe, certains envoient, dans sa direction, un jet de salive chargée de jus de cola (1).

L'amoncellement des cailloux aussi bien que l'ensemble des lambeaux d'étoffe et, d'une façon générale, l'ensemble des objets inertes qui témoignent ainsi de l'hommage des croyants, est dénommé *nyara-nyaro* (litt. multitude, foule). Il y a ainsi des *nyara-nyaro* partout où s'est passé un fait notable, parce qu'extraordinaire, au point de vue indigène.

Ainsi que nous l'avons déjà indiqué, il y a des gens qui passent pour exercer une véritable action sur le monde des esprits. D'aucuns, les plus considérés et les plus redoutés aussi, sont en mesure, affirme-t-on, d'obliger un esprit à s'incorporer et à tomber dès lors sous leur pouvoir. Leur procédé est naturellement secret, cependant l'on en connaît assez bien les traits essentiels.

(1) Entre Koussané et Médine, un autre *sèghèno* est l'objet de pareils égards : il n'en faudrait pas conclure que cette sorte d'arbre jouit d'une considération spéciale.

S'étant procuré l'objet qu'il juge convenable à remplir ses desseins, le magicien le consacre, en quelque sorte, par des rites appropriés; s'il s'agit d'un objet en bois — souvent un simple morceau de racine d'arbre recueilli dans des conditions spéciales, par exemple — il l'entoure de filé de coton de manière à former une sorte de feutrage absorbant; puis, avec force incantations, il fait des libations et des sacrifices sur cet objet dont le feutrage s'imprègne des liquides et retient même de menues dépouilles. Il est admis qu'au bout d'un temps plus ou moins long de pratiques analogues, un esprit se trouve peu à peu attiré, jusqu'à se laisser asservir à la volonté du magicien dont il reçoit les hommages.

De la sorte se trouve constitué le *boli*, littéralement l' « apparence », c'est-à-dire le corps matériel d'un esprit. Convenablement invoqué, celui-ci est censé s'incorporer dans le *boli* pour y recevoir les hommages de ses dévots, écouter leurs prières et les exaucer. Quiconque possède le *boli* et les pratiques pour attirer l'esprit dont il est le corps, peut jouir des faveurs de cet esprit, c'est pourquoi le magicien fait commerce de *boli*... avec la manière de s'en servir.

L'acquéreur, *boli-tigi*, peut demeurer bénéficiaire exclusif du *boli*, qui devient ainsi une partie de sa succession — et non la moins précieuse.

Parfois, au contraire, il (1) en fait l'objet d'une exploitation lucrative en admettant d'autres personnes à profiter de la protection de l'esprit moyennant une cotisation. Il se forme alors une véritable confrérie dont chaque membre est un *boli-din'* : le culte prend un certain apparat, une hiérarchie s'établit entre les adeptes suivant leur degré d'initiation aux rites, ceux qui sont les confidents et les aides du *boli-tigi* forment un véritable clergé.

(1) Nous avons envisagé le cas d'un acquéreur unique, mais rien ne s'oppose à ce que plusieurs individus se concertent et mettent leurs ressources en commun pour acquérir un *boli*, et c'est souvent ce qui se passe.

Telle est la genèse de ces sociétés secrètes dont les Bambara et les Malinké et, plus généralement, tous les païens sont les sectateurs les plus zélés et qui existent dans certains villages du Khasso comme ailleurs.

Les plus réputées de ces sociétés sont celles des Nama, Dyara, Koma... ; chacune d'elles paraît devoir son nom à un détail caractéristique : Nama est le nom spécial du *boli* ; Koma (« parleur ») provient de ce que, lors des exercices, l'un des prêtres « parle » (*ko*) d'une manière étrange par suite de l'adaptation à sa bouche d'un instrument en fer ; Dyara, « lion », doit ce nom à des rugissements, analogues à ceux du « lion », que l'on tire d'un appareil (1), au cours des pratiques cultuelles.

Dépouillé de toutes les exagérations dans lesquelles tombent la plupart de ces confréries, le culte des esprits peut se résumer facilement. L'esprit, convenablement sollicité par des incantations et autres rites appropriés, s'incorpore au *boli*, sur lequel on lui présente les offrandes, qui lui sont agréables, en vue d'obtenir ses bonnes grâces et sa protection. Les sacrifices sont souvent effectués pour racheter une faute ou obtenir une faveur particulière.

Quand on désire connaître la volonté de l'esprit, l'on a recours au poulet, comme nous l'avons indiqué à l'occasion du culte des morts.

Pour les offrandes et les sacrifices, le liquide est souvent le *dolo* (bière de mil), quelquefois de l'eau additionnée de farine de mil ; la victime la plus habituelle est le poulet à

(1) Cet appareil se compose essentiellement d'un tronc creux de palmier, sur l'une des ouvertures duquel l'on tend fortement une peau d'âne. Du centre de cette peau part une corde qui, par l'intérieur du tronc de palmier, va sortir par l'autre ouverture. — Pour mettre cet appareil en action, il est nécessaire que des assistants le maintiennent immobile : l'instrumentiste saisit alors la corde à pleines mains du côté de l'ouverture libre, il la tend fortement puis la laisse glisser à frottement : les vibrations de la peau d'âne, que ce jeu détermine, produisent, avec un peu d'habileté, un bruit qui, à distance, simule le rugissement du lion.

plumage roux, quelquefois le mouton ou mieux le bouc à robe fauve.

Les *boli-din'* se réunissent à des jours ou à des époques déterminés pour l'exercice du culte et, dans ces réunions, ils consomment les aliments offerts au *boli* dans une sorte de repas de corps analogue à une communion. En principe, ne peuvent être initiés au culte : les femmes, les jeunes gens incirconcis, les *dyali* : l'on en donne pour raison qu'ils sont incapables de garder le secret des mystères du culte.

L'interdit (tana).

Nous avons dit que pour se défendre contre les esprits, l'indigène a recours à l'interdit.

Pour faire comprendre ce qu'est cet interdit prenons un exemple. Les Dyallo de la famille royale du Khasso ont, entre autres, la perdrix en interdit : ils ne doivent ni la tuer, ni lui faire aucun mal, ni même la toucher. L'origine de cette coutume remonte, selon les uns à Ilo, selon les autres à Amadou Awa et la cause qui lui a donné naissance est racontée ainsi : s'étant un jour égaré dans la brousse, l'ancêtre de ces Dyallo se trouvait sur le point de périr de soif, lorsque, tout à coup, quelques perdrix s'envolèrent. Il alla sur le lieu qu'elles venaient de quitter et y trouva une petite mare, à laquelle il se désaltera, et fut sauvé. Convaincu que les perdrix lui avaient volontairement assuré le salut en attirant son attention sur le point d'eau, il fit serment que, pour lui et ses descendants, la perdrix serait sacrée, c'est-à-dire interdite, dans les conditions que nous avons indiquées.

De même, Ilo a également interdit aux siens de manger de la tête de chèvre, parce qu'un magicien lui révéla que quiconque mange de la tête de chèvre n'exercera jamais le commandement. Ilo a interdit également de manger de la

chair d'une chèvre dont le pelage n'est pas entièrement blanc ; il a interdit, enfin, d'acheter de vendre ou d'héberger un âne, d'en promettre ou d'en recevoir la valeur.

Or, suivant son habitude, l'indigène a appliqué autour de lui ce qu'il a appliqué à lui-même. Il a créé à ses génies, à ses esprits protecteurs, des interdits.

Voici un individu qui a un *boli*, il fait diverses offrandes à l'esprit qui s'incorpore à ce *boli :* remarque-t-il que chaque fois qu'il immole ainsi un poulet, ses desseins tournent mal, il se persuade aussitôt que l'esprit est indisposé par ce genre de victime et conclut que l'esprit s'interdit le poulet. Dès lors, non seulement il ne sacrifie plus de poulet sur ce *boli*, mais encore — par respect pour l'esprit — lui-même ne touche plus au poulet.

Remarque doit être faite que ce *tana* diffère du *tana* précédent : car celui-là seul sera tenu de respecter ce *tana* qui pratiquera le culte de ce *boli*, ce n'est donc qu'un interdit relatif.

Le *tana* ou interdit dont nous venons de parler est susceptible d'être appliqué à tout : non seulement le végétal et l'animal, mais n'importe quel corps de la nature, l'homme compris, ses actes et ses paroles peuvent être *tana*, la chose est de vérification facile.

Chaque individu a ses *tana* personnels qu'il s'est imposés lui-même ou qu'il a adoptés pour assurer l'efficacité d'un philtre, d'une amulette, d'un talisman... ; chaque individu est aussi tenu de respecter les *tana* de son père et de ses ascendants paternels, en tant qu'ils constituent une règle de conduite générale que son père et ses ancêtres ont entendu s'imposer à eux-mêmes et à leurs descendants.

Quant aux *tana* attachés à certains usages particuliers, il n'en est tenu qu'autant qu'il bénéficie de cet usage : par exemple, il doit respecter le *tana* attaché à l'amulette qu'il a héritée de son père, afin que cette amulette conserve son efficacité ; mais il n'est pas tenu de respecter le *tana*

d'une des amulettes de son père, devenue la propriété de ses frères.

De même en est-il des *tana* du village où il habite : il doit les respecter tant qu'il est dans ce village, mais non plus quand il habite ailleurs.

Toute infraction au *tana* doit, dans la pensée de l'indigène, déterminer les plus graves malheurs, que l'acte coupable soit volontaire ou non de sa part. Il ne peut écarter le malheur que par un acte de réparation, lequel consiste le plus ordinairement en supplications et en sacrifice. Il est également admis qu'une infraction involontaire ou peu grave se trouve détruite par le bain, qui semble ainsi enlever la souillure morale en même temps que la souillure physique.

La femme n'est pas tenue des *tana* de son mari, non plus que celui-ci de ceux de sa femme, mais l'un et l'autre se mettent au courant de leurs *tana* respectifs et évitent toute infraction qui pourrait préjudicier à l'un par l'inadvertance ou l'ignorance de l'autre : un simple bain suffit, nous venons de le dire pour, le cas échéant, réparer le dommage.

Les enfants doivent naturellement respecter les *tana* de leurs parents, mais garçons et filles n'auront ultérieurement qu'à tenir compte des *tana* paternels. Comme il a été dit, la vie commune dans la *lu* les oblige seulement — ainsi que tous ceux qui y vivent d'ailleurs — à être respectueux pour les interdits d'autrui.

Remarque doit être faite, qu'en principe, pour être nocive, l'infraction doit être commise par celui à qui le *tana* incombe, qu'il en ait été l'auteur ou seulement le complice, et l'on comprend qu'ici, comme en toute question de conscience, c'est affaire de casuistique et, à cet égard, l'indigène ne manque pas d'habileté.

Comme il n'est pas un indigène qui, dans le nombre de ses *tana*, ne compte un animal, certains Européens ont conclu au totémisme et affirmé que le Soudanais porte le nom

d'un animal auquel il se dit apparenté : rien ne nous permet d'accepter ces conclusions. S'il existe, parfois, une quasi-concordance entre le nom de l'animal *tana* et le nom de famille de l'individu, c'est pur hasard. En tout cas, pour les Khassonké, nous pouvons affirmer que le totémisme n'existe pas.

Les armes magiques.

L'homme ne peut combattre les esprits qu'avec l'aide d'autres esprits. En outre des grands esprits protecteurs dont nous avons parlé, l'indigène s'entoure d'une foule d'esprits, en quelque sorte, subaltermes, absolument asservis à sa volonté, pour lesquels il n'a pas de culte et dont il se borne à respecter les *tana*. Ils constituent ces armes magiques qui, sous les formes les plus variées, sont tantôt défensives (amulettes), tantôt offensives (talismans), tantôt curatives (médecines). Nous en avons donné des exemples en parlant des végétaux utilisés dans la pharmacopée indigène, nous n'y reviendrons pas.

TITRE II

LA FAMILLE

Préliminaires.

La famille est l'ensemble des personnes unies entre elles par un lien de parenté ou d'alliance.

Cette définition juridique de la famille française est applicable au groupement indigène, dont le point de départ est l'union conjugale conforme à la coutume.

Chose curieuse, alors que la famille ainsi comprise est l'assise sur laquelle repose le monde indigène tout entier, il n'y a point de mot spécial pour la désigner. Il arrive souvent, comme l'histoire de la famille des Dyallo, plus haut rapportée, en témoigne, que l'on forme un collectif au moyen de l'adjonction au nom de personne d'un suffixe *a*, *ya*, *ga*, *la*... (*Saferea*, *Dembaya*...) mais le terme ainsi formé désigne, *stricto sensu*, les seuls descendants de l'individu considéré, *lato sensu*, tous les gens placés sous l'autorité de cet individu et des siens: sa traduction approchée serait « les gens d'un Tel ».

Le mot *lu* « maison », « maisonnée », n'est pas plus précis car la maison ne renferme pas toute la famille, et, par contre, contient des gens qui lui sont étrangers.

Khore, dont on se sert pour les salutations, désigne à proprement parler l'enclos familial et, par suite, les gens

qui habitent cet enclos, c'est, au point de vue qui nous occupe ici, l'équivalent de *lu*.

Khabila, qui a été emprunté à l'arabe, n'est pas plus exact et, d'ailleurs, n'est employé que par certains indigènes islamisés.

Parenté.

Le lien unissant les personnes descendant l'une de l'autre ou d'un auteur commun et, aussi, l'ensemble des personnes que ce lien unit constituent ce que l'on nomme également *badinya*.

Les parents, *badin'* (1), se répartissent en trois catégories : *fa*, *na* ou *ba*, *din'*.

Le père, ses ascendants et collatéraux mâles s'intitulent *fa*, par allusion à la puissance qu'ils détiennent : mais le chef de famille est le *fa* par excellence. Quand il y a lieu de spécifier, l'on se sert d'expressions telles que celles-ci : *wulu-fa*, père, procréateur, *fa-ba* et *baba-n-din'*, oncle, frère aîné et frère puîné du père. L'oncle maternel, bien qu'honoré aussi du titre de *fa*, est spécialement désigné par le mot *ba-rin'* qui est, étymologiquement, l'équivalent de *baba-n-din'*.

Toutes les femmes de la parenté s'intitulent *na*, terme respectueux que l'on peut traduire par mère mais qui, par étymologie, signifie : « ventre », « entrailles ». Au lieu de *na*, l'on dit couramment *ba*. Parmi les *na*, on qualifie *na-ba* et *na-n-din'* les sœurs, aînées et puînées, de la mère. La sœur aînée du père, bien qu'honorée du titre de *na* ou *ba*, est plus spécialement appelée *bingi*.

Au sens restreint de : père et mère, le mot « parents » a pour équivalent, en khassonké, celui de *wulu-bakhalu* dont la signification étymologique est « les artisans de la naissance »,

(1) Le mot *ba* signifie aussi bien père que mère, on peut le traduire par « procréateur » et *ba-din* apparaît comme analogue à *boli-din'* par exemple : littéralement donc *ba-din'* = chacun de ceux qui ont les mêmes « procréateurs ».

« les procréateurs » et c'est ainsi que le mot *ba* (variante *bakha*), signifie aussi bien père que mère, ainsi qu'en témoignent *baba-n-din'* et *ba rin'* plus haut cités et *bakha-kilin'* qui va suivre ; toutefois, *ba*, employé isolément, a la signification de « mère » (*genitrix*).

Tous les enfants sont *din'*, « petit », tout comme les petits des animaux ou les fruits des végétaux. Pas de distinction entre le fils et le neveu, tous sont des *din'* : s'il y a lieu de distinguer l'on dit, par exemple : le fils de ma sœur.

Les frères et les cousins se qualifient, entre eux seulement, *khoto*, « vieux » ou *dokho*, « jeune », suivant l'ordre de leur naissance : s'il y a lieu l'on dit *bakha-kilin'* : celui qui a mêmes générateurs (germain) ; *fakhakilin'* celui qui a même père (consanguin) ou *nakha-kilin'* celui qui a même mère (utérin).

Alliance.

Le lien qui unit chaque époux et les parents de l'autre et, aussi, l'ensemble des gens unis par un tel lien, c'est ce que l'on nomme également *bitanya*, dérivé de *be* : « être d'accord », « être unis ». On distingue les alliés seulement suivant leur sexe : *bita-n-khé* (beau-père, gendre) ; *bita-muso* (belle-mère, bru).

Sinaya.

Les femmes d'un même mari sont individuellement appelée *sina*, dérivé de *si* dont la signification paraît être : *genitrix*.

Le rapport existant entre *sina* et, aussi, le groupe des *sina* d'un même mari se nomment également *sinaya* : en raison du caractère habituel des relations entre *sina*, le mot *sinaya* prend souvent la signification de « jalousie ».

CHAPITRE PREMIER

L'Union conjugale.

La famille a pour point de départ l'union conjugale.

Pour se faire une idée de l'union conjugale indigène, il importe de voir ce qui se passe pour les premières noces lorsque les futurs époux se trouvent l'un et l'autre à l'entière discrétion de leur famille respective, ce qui est le cas le plus général : la coutume recevant, alors, son développement maximum, il nous sera facile, ensuite, d'étudier les cas spéciaux.

Le mariage.

Premières noces.

L'union conjugale dont nous allons ainsi traiter est proprement le mariage, qui peut être défini : l'union légitime de deux personnes libres et de sexes différents en vue de fonder une famille.

Conditions (1).

L'indigène ne connaît son âge que d'une manière très

(1) Parmi les conditions que nous allons indiquer, certaines ne s'appliquent pas aux premières noces, il sera facile au lecteur de s'en apercevoir ; nous les donnons ici, cependant, pour n'avoir pas à revenir sur ce sujet.

vague, l'époque de ce que nous appelons la majorité n'est point fixe.

En ce qui concerne le mariage, le jeune homme doit être pubère, circoncis et tenu pour suffisamment raisonnable pour être mis à la tête d'un ménage. Ce n'est donc pas avant vingt à vingt-deux ans, au plus tôt, qu'il peut être question de le marier.

La disproportion des âges est fréquente entre les époux et cause bien des dissentiments dans les ménages. L'âge avancé n'est point un obstacle au mariage : souvent les vieillards prennent femme alors qu'ils sont déjà frappés de décrépitude; par contre, rare est le cas où la femme est plus âgée que son mari : cela se produit lorsque le frère épouse les veuves de son aîné défunt, par exemple.

Le mariage est interdit entre parents en ligne directe, *in infinitimum* : entre frère et sœur, qu'ils soient germains ou consanguins; entre l'oncle et ses nièces (filles de son frère) ; entre tante et neveu ; entre enfants issus de deux sœurs.

L'alliance ne fait pas obstacle au mariage, mais il est de bonnes mœurs que le même homme ne soit pas, en même temps, le mari des deux sœurs, ou d'une mère et de sa fille, ou d'une tante et de sa nièce ; mais il est admis qu'il peut les épouser successivement, c'est-à-dire l'une après le décès de l'autre.

Enfin, il ne peut y avoir mariage entre les gens libres et les gens de caste (1).

Au cours du long espace de temps qui s'écoule entre le moment où le mariage est projeté et celui où la femme sera livrée, quelles personnes peuvent s'opposer au mariage, comment et dans quelle mesure ?

Le mariage, dont nous traitons actuellement, est avant tout une affaire entre familles : aussi est-ce le consente-

(1) Les gens de caste sont des gens libres, qui peuvent contracter entre eux une union légitime pareille à celle que nous allons décrire.

ment de la famille qui importe et non pas celui de l'homme et de la femme. La famille comprend des éléments divers qui peuvent, ensemble ou séparément, refuser leur consentement ou, plus exactement, s'opposer au mariage, car le consentement n'est pas nécessairement demandé ni exprimé et résulte, généralement, de la non-opposition.

De l'opposition du côté du futur. — Elle peut émaner du chef de famille, du conseil de famille, du futur lui-même.

L'opposition du chef de famille a pour sanction l'illégitimité du mariage à son égard et, si le conseil de famille opine dans le même sens, le nouveau ménage se trouve comme inexistant vis-à-vis de la famille du mari; d'où, entre autres, cette conséquence : les enfants qui naîtront ne seront pas admis à hériter comme représentants de leur père défunt.

L'opposition du seul conseil de famille se trouve atténuée dans ses effets immédiats lorsque le chef de famille est, au contraire, partisan du mariage. De son vivant, le chef de famille assure, en effet, au ménage la situation qu'il juge convenable et, sous la crainte de son autorité, tous s'inclinent plus ou moins; lui mort, les opposants relèvent la tête, le conseil de famille devenu souverain, peut prendre des décisions qui, encore une fois, aboutiraient à l'illégitimité et il n'y est que trop porté par les questions d'intérêt, mais il est trop tard si la dot se trouve payée.

Quant au refus du futur, l'on voit par ce qui précède quelles représailles il peut susciter. Cependant, si le promis a pour sa cause le conseil de famille, il peut atermoyer, intriguer et, par là, amener le chef de famille à composition, ou bien prolonger les choses jusqu'à la mort du chef de famille si elle semble proche. Pourtant, il y a une crainte qui décide le futur à s'exécuter : celle d'encourir la malédiction du chef de famille. Lorsque, devant témoins et, plus ordinairement, au milieu des siens, l'homme est maudit par le *fa*, il se trouve comme retranché de la famille et tous les malheurs doivent s'appesantir sur lui.

Ainsi le futur qui n'est pas affranchi de la tutelle familiale n'a pas le libre choix de son épouse, mais ce choix n'est pas toujours forcé non plus.

De l'opposition du côté de la future. — En principe, la jeune fille est mariée par les frères de son père et il est rare que le chef ou le conseil de famille interviennent pour entraver la décision prise. En aucun cas le père et la mère ne peuvent imposer leur volonté, la mère n'est même pas, à proprement parler, consultée, cependant son opinion est connue et n'est pas sans influence.

Quant à la promise, son désir est tenu pour négligeable; elle est à la merci de sa famille, à moins que des circonstances particulières ne lui permettent de se défendre, avec efficacité, par l'intrigue.

En définitive, toute cette question d'opposition se ramène à ce principe que les membres d'une même famille sont solidaires les uns des autres à tant d'égards qu'aucun ne saurait, en fin de compte, se targuer d'imposer sa volonté aux autres sans en éprouver tôt ou tard quelque dommage. De là ces pourparlers interminables, ces cadeaux pour acheter ou payer la complaisance de l'un ou de l'autre; de là, aussi, ces intermédiaires chargés d'un rôle de conciliation qu'ils transforment souvent en un métier d'exploitation. Et de toutes ces discussions résulte, en fait, la publicité la plus grande sur tous les détails de l'union projetée.

Formalités.

Demande et accordailles. — Lorsque, avec ou sans le consentement de l'intéressé, le chef de famille a fixé son choix, il engage les pourparlers avec la famille de la fille. Dès lors, les jeunes gens, qui avaient pu se voir et se fréquenter en toute liberté, sont tenus de s'éviter. Le jeune homme envoie ses amis faire sa cour à la jeune fille, quand il connaît sa présence dans le voisinage.

La demande est introduite par des intermédiaires, d'habitude un griot ou un forgeron et un homme libre : le premier porte la parole dont le second atteste, par sa présence, la véracité, les dires des gens de caste et surtout des griots étant, en principe, sujets à caution. Par leurs congénères qui vivent auprès de la famille de la jeune fille, ces intermédiaires entrent en relations avec les oncles de la jeune fille lesquels, nous l'avons dit, disposent d'elle. Le chef de famille, le père et la mère, mis au courant, prennent conseil autour d'eux et, enfin, s'il y a lieu, le conseil de famille s'assemble.

Au cas où ces premières négociations prennent une tournure favorable, les demandeurs offrent, de la part du jeune homme, quelques menus cadeaux, en général un *tamma ;* souvent, un lot de douze colas, ce qui permet au jeune homme de faire connaître son opinion sur l'union projetée : douze colas blancs témoignent de l'acceptation sans réserve ; six colas blancs et six colas rouges signifient que le jeune homme n'agit que contraint et forcé et, alors, la famille de la future est en droit d'exiger des explications.

Au cours de ces préliminaires, l'on fixe, d'un commun accord, le montant et la consistance de la dot, ainsi que l'époque de la livraison de la femme.

Pour marquer la conclusion de l'affaire, au nom du jeune homme, un *tamma* est remis aux parents de la jeune fille : à partir de ce moment la dot est due, la femme est due.

En général, plusieurs mois s'écoulent encore pendant lesquels la mère de la future prépare le trousseau de sa fille, c'est-à-dire tout ce qu'elle compte lui remettre à son départ. De son côté le jeune homme fait tenir les cadeaux d'usage : une vache pour la mère, un taureau pour le père, un pantalon pour le chef des captifs, une pièce de guinée à chaque intermédiaire ; de plus, il doit acquitter tout ou partie de la dot, suivant la convention ; il est, enfin, tenu de manifester, par sa présence ou par l'envoi de quelques cadeaux, l'in-

térêt qu'il prend à tout ce qui advient d'heureux ou de malheureux dans la famille de la jeune fille : ces attentions sont extrêmement prisées ; quand elles ont fait défaut, la famille de la jeune fille ne manque jamais d'en faire grief contre le mari, lors de tous les différends qui surviennent dans le ménage.

Toujours en vue de manifester ses sentiments, escorté de ses jeunes amis, de ses égaux en âge, les *fulanin'* dont nous parlerons, le futur vient bruyamment procéder aux travaux des champs de ses beaux-parents : ostentation plus tapageuse qu'utile, d'ailleurs. Avec la même aide, il procède, par contre sérieusement, à l'édification de la case qu'il occupera avec sa jeune épousée, du moins quand ses moyens ne lui permettent pas de la faire construire par des esclaves (1).

Livraison de la femme. — Au jour dit, la jeune fille, escortée de ses jeunes amies, de quelques vieilles et de griots, quitte la demeure de ses parents pour se rendre chez son mari ; ses parents ne l'accompagnent pas. Derrière elle viennent les porteurs chargés de son trousseau et de ses ustensiles de ménage et elle a, avec elle, la partie ou la totalité de sa dot dont ses parents lui abandonnent la propriété.

A l'entrée du village où les époux doivent résider, le cortège se trouve en face du mari, entouré de ses amis. Alors, éclate entre les deux partis une sorte de discussion au cours de laquelle chacun, à tour de rôle, dit à l'autre ce qu'il pense de la façon dont la femme et le mari doivent se comporter en ménage : « Nous ne voulons pas « d'un mari qui va voir ce qui se passe à la cuisine, disent « les gens de la femme. — Nous, réplique le parti du mari, « nous ne voulons pas d'une femme qui potine du matin « au soir. »

(1) Le père du jeune homme est tenu de loger quelque temps le jeune couple et de pourvoir à sa subsistance. Quand ses moyens le lui permettent il doit donner à son fils un cheval et un fusil pour lui ; un captif pour la jeune femme.

Tous les travers humains, menus ou graves, qui, dans le ménage, suscitent la discorde, sont de la sorte passés au crible de la critique et de l'ironie sous forme de chanson dans laquelle revient constamment le refrain : « Sers-toi de « la tomate (c'est-à-dire de son fruit) mais n'en arrache pas « le pied; insulte ton mari, mais n'insulte par tes beaux pa- « rents ! » Et tout cela se termine par un dernier couplet : « Montre-moi (le contenu de) ta marmite et je te montrerai (le contenu de) ma peau de bouc; montre-moi ta peau de bouc et je te montrerai ma marmite », ce qui revient à dire : je te traiterai comme tu me traiteras.

La jeune fille pénètre alors dans le village où elle reçoit l'hospitalité d'une amie, en attendant la nuit close. Les gens de la noce, surtout les amis du mari, se réunissent à proximité de la maison où les jeunes époux vont passer la nuit. Un repas a été préparé et l'on festoie jusqu'à l'heure où commence le tamtam.

L'union. — Vers le milieu de la nuit, la jeune femme, le corps enveloppé de pagnes blancs, la tête et le visage cachés par de la mousseline blanche, après avoir été baignée et parfumée, est furtivement introduite dans la case nuptiale. Là, une vieille femme lui fait faire les derniers préparatifs et l'initie, encore qu'il n'en soit pas toujours besoin. A la faveur de l'obscurité de la nuit et des bruits du tamtam, le mari s'esquive et va rejoindre sa femme.

Le lendemain matin, la vieille, qui, la veille, a introduit la jeune femme, vient prendre le linge blanc qui recouvrait la couche nuptiale et s'empresse de montrer à la famille et aux amis les signes irrécusables de la virginité de la femme et de la virilité de l'époux.

A la suite de ces premiers rapports, le mari fait d'ordinaire un cadeau à sa femme.

Dès le premier jour, la coiffure de l'épousée est défaite puis refaite exactement comme si elle était encore jeune fille, c'est-à-dire en ramenant toutes les tresses pariétales

derrière l'oreille. Tout de blanc vêtue, le visage caché le plus possible, la jeune épousée demeure quasi immobile, sans sortir, autant que faire se peut, de la case nuptiale et cela pendant huit jours au cours desquels sa nourriture est bornée à certains mets ; le couscous, notamment, lui est interdit parceque, prétend-on, il ne facilite pas les rapports sexuels à ce moment.

Le service personnel de la femme est, suivant l'usage, confié, pendant cette période, aux jeunes amies qui l'ont accompagnée : l'une la baigne et la masse, l'autre la parfume et l'habille, une troisième prépare et lui sert ses repas auxquels elles sont seules à prendre part.

L'époux doit, lui aussi, apporter diverses restrictions à sa vie ordinaire et ce sont ses amis qui pourvoient à ses besoins ; en principe, il ne doit pas sortir, cependant, s'il y est obligé, on le voit vêtu de blanc avec, à la place du pantalon, un pagne ; un bracelet d'argent entoure son poignet droit et, à son épaule gauche, est suspendu un sabre.

Ce régime prend fin le huitième jour. Les femmes de la noce et aussi du voisinage viennent chercher l'épousée pour la conduire laver le linge sali. Au seuil de la vie conjugale, c'est une manière de purification, après laquelle les gens qui avaient accompagné la jeune femme s'en retournent, non sans avoir reçu quelques cadeaux du mari.

Durant la première année, il est bien séant que l'époux ne voyage pas et demeure, si possible, dans le village ; mais, autrefois, comme tout ce qui avait été remis à la jeune femme par ses parents était gaspillé très rapidement par le mari et par ses frères pour donner plus d'éclat à la fête, ces mêmes personnes s'entendaient pour, après la fête, opérer une razzia dont le produit devait reconstituer, et bien au delà, ce qui avait été dépensé.

Dot.

La dot c'est l'ensemble des biens remis à la famille de la femme pour obtenir la livraison de celle-ci.

Dans l'espèce qui nous occupe, la dot est fournie par la famille du mari. Elle consiste en biens divers, dont la valeur est d'autant plus élevée qu'il s'agit d'une alliance plus recherchée. Normalement, la dot était, autrefois, de deux esclaves (quatre pour la famille des Dyallo) que l'on pouvait remplacer par deux têtes de gros bétail ou par une quantité de toile indigène réputée équivalente; la guinée fut, plus tard, admise au même titre et, aujourd'hui, l'argent monnayé français est également employé.

Paiement de la dot. — La femme n'est livrée que contre paiement de la totalité ou d'une fraction de la dot (généralement la moitié), suivant ce qui a été convenu; jusque là il n'y a que promesse de mariage. Or, durant ce temps plus ou moins long, des événements peuvent modifier la situation respective des promis, qu'advient-il alors ?

Si le promis meurt ou se trouve atteint de maladie grave (folie, lèpre amputante) alors qu'une partie de la dot est payée, son frère peut être admis à se substituer à lui pour continuer l'affaire et en bénéficier ; sinon, ce qui a été versé demeure acquis à la promise (sa famille en a la garde jusqu'à son mariage). De même si le promis défaillant n'a pas de frère.

Ce qui adviendrait de pareil à la promise entraînerait des modifications analogues : sa sœur lui serait substituée, ou la dot serait remboursée, selon le cas.

En principe, les cadeaux suivent le sort de la dot, du moins ceux faits à la fille ou à ses parents, car rarement les intermédiaires sont mis en demeure de restituer.

Comme l'on voit, la personne du promis et de la promise sont assez indifférentes à la conclusion de l'affaire.

Le constituant (c'est-à-dire le chef de la famille du jeune homme qui constitue la dot) se propose seulement pour but d'obtenir une fille de la famille à laquelle il s'est adressée : dès lors, point n'est besoin que cette fille soit mariable au moment de la convention, l'important c'est qu'elle soit livrée ; peu importe également que le constituant dispose de la dot au moment de la convention, la fille ne lui sera livrée que lorsque la condition mise à cette livraison aura été exécutée par le constituant. Dans ces conditions, il est facile de s'expliquer certaines espèces, bizarres au premier abord.

En vue d'une alliance qu'il estime précieuse, le constituant se fait promettre une enfant non nubile, voire même pas encore née, et il est admis que la livraison ayant lieu avant la nubilité, la consommation sera retardée jusqu'à l'arrivée des premières menstrues.

D'autres fois le constituant, manquant de ressources pour acquitter la dot, se libère peu à peu, par acomptes : bien entendu, il demeure astreint, pour affirmer la constance de son désir, à demeurer en relation avec la famille de la fille, notamment en participant aux grands événements (funérailles, circoncision) qui l'intéressent et pour lesquels il envoie sa contribution sous forme de cadeaux.

Il arrive aussi que, pour s'acquitter, le futur se met au service de ses beaux-parents un temps convenu.

En somme, les modes de libération sont aussi variables que peuvent l'être les conventions et les moyens des parties. Il en est un, cependant, qui mérite d'être cité pour son originalité non moins que pour ses répercussions de diverses sortes.

La dot normale étant de deux esclaves l'on admet que chaque esclave peut être remplacé par un bœuf, une vache, un cheval... le principe étant qu'une « vie » vaut une « vie ». Or, le cheval a, commercialement parlant, plus de valeur qu'un esclave ; la jument, plus encore, en raison

des produits qu'elle peut donner. Donner une jument, c'est donc non seulement un sacrifice dans le présent mais encore une perte de gain dans l'avenir. Or, l'on admet fort bien que partie de la dot ne soit versée que dans un temps plus ou moins éloigné; aussi, au lieu de donner la jument, on en vient à promettre l'un de ses produits ou, suivant l'expression indigène, un des « pieds » de la jument.

Cette coutume du « pied » de jument n'est pas exclusivement khassonké, elle a été adoptée et pratiquée par tous les peuples du Soudan occidental, qui possèdent des chevaux. L'application de cette coutume nécessite quelques explications.

Si le constituant a promis un « pied » de sa jument, celle-ci est remise au bénéficiaire qui a charge de la nourrir et de la faire saillir : le produit lui appartient et il rend la jument quand le poulain est sevré ; les risques sont pour lui, sauf les cas fortuits ou de force majeure, dont il a à faire la preuve.

S'il a été promis deux « pieds » la jument devient indivise jusqu'à la fin de l'affaire : en conséquence, chacun alternativement en prend charge et en use pendant six mois. Le premier produit est également indivis et lorsqu'il est sevré, les parties égalisent les charges en prenant à tour de rôle la jument ou le poulain. On continue de la sorte jusqu'au jour où la jument, ayant donné trois produits, se trouve de nouveau pleine ainsi que l'une de ses pouliches. Alors, l'on fait deux lots : l'un de la jument et d'un poulain, l'autre de la poulinière et de l'autre poulain : l'attribution est faite en faisant tirer la courte paille par un enfant.

Par exception à la coutume qui exige que le constituant paye au moins une partie de la dot pour obtenir livraison de la femme, dans le cas de promesse de « pieds » de jument la livraison a lieu sans que la famille de la femme reçoive aucun acompte, parce que, en l'espèce, la famille se trouve

nantie d'un gage : la jument. Mais ce gage est périssable, il se peut aussi qu'il ne réalise pas les espérances que l'on avait fondées sur lui ; sans doute, le constituant n'en demeure pas moins tenu de l'exécution de son engagement, toutefois il aura une situation difficile si ce moyen, le seul dont il dispose, vient à manquer. Ce mode est donc, en pratique, très aléatoire.

L'on comprend, par ces détails, combien l'acquittement de la dot est affaire complexe et, pour l'ordinaire, litigieuse : il est donc utile de tenter de dégager les principes qui permettent le règlement des procès de cette espèce.

Caractère de la dot. — En promettant la dot, le constituant a contracté une dette : telle est la nature de la dot non payée.

Pour se libérer, le constituant use de tous les moyens à sa disposition : maître des enfants, il a, notamment, le droit de les employer comme bon lui semble et il ne se gêne pas pour les faire servir à acquitter la dot de leur mère : soit qu'il tire directement profit de leur travail, soit qu'il les loue, les prête, les donne à gage, et surtout, il marie les filles ou, plus ordinairement, se fait faire des avances en les promettant en mariage. Il en est qui n'hésitent pas à pousser la femme dans la voie de l'adultère, pour s'approprier le profit de ce honteux trafic. Mais, bien entendu, tout cela ce sont les abus, qu'il ne faut pas prendre pour la règle.

Quand le mari meurt, sans avoir fini de payer la dot, s'il laisse des biens, la part de dot restant à payer est prélevée sur ces biens ; s'il ne laisse rien, on ne peut forcer les enfants à payer la dot de leur mère, tandis qu'ils demeurent tenus des autres dettes de leur père.

Pour définir la dot en ce qui concerne la femme et sa famille il est nécessaire d'entrer dans quelques détails, qui nous permettent de préciser quel droit le mari acquiert en

échange de la dot qu'il paye. A cette fin, quelques espèces de concubinat apportent d'utiles éclaircissements. Lorsqu'un homme libre s'unit à l'esclave d'un autre homme libre trois cas sont particulièrement instructifs :

1° Il verse au maître un certain prix, qui n'est ni une dot ni un prix d'achat : dans ces conditions, la femme devient sa concubine sa vie durant ; mais, à son décès, elle retombe, avec les enfants nés de cette union, sous la puissance de son maître.

Dans ce cas, donc, le mari n'a qu'un droit d'usage de la femme durant sa vie (1).

2° Il verse au maître la dot que cet homme exigerait pour l'une de ses filles : dans ces conditions, la femme devient encore sa concubine sa vie durant : mais, à son décès, elle seule revient au maître, les enfants nés de l'union demeurent libres et héritent normalement de leur père.

Dans ce second cas, le mari a donc l'usufruit de la femme durant sa vie (2).

3° Il verse au maître le prix nécessaire pour acquérir la femme en toute propriété : dans ces conditions, elle devient son esclave et quand il meurt elle fait partie de sa succession, ainsi que les enfants nés de l'union, comme les autres esclaves (3).

De ces faits il importe de rapprocher ce qui se passe lors de la rupture de l'union légitime.

En cas de divorce, le demandeur doit toujours la dot (4) et

(1-2) Il va de soi que si elle meurt avant lui, son droit se trouve éteint et qu'il ne peut exiger du maître une autre captive pour remplacer la défunte : car ce que le maître s'est engagé à donner c'est l'usage ou l'usufruit de telle esclave et non pas d'une esclave. Réserve faite bien entendu de stipulations spéciales des contractants.

(3) En fait, la coutume admet que l'esclave, devenue publiquement la concubine de son maître, se trouve libérée quand elle lui a donné un enfant vivant. Mais ce n'est plus là le droit strict, c'est une dérogation destinée à flatter l'orgueil de l'homme libre, qui ne veut pas avoir donné le jour à des enfants esclaves. L'on cite, d'ailleurs, des cas où les enfants des femmes légitimes ont traité en esclaves la mère et les enfants.

(4) C'est-à-dire que le mari demandeur doit la payer en entier, s'il ne l'a

toujours aussi les enfants demeurent au mari ; en cas de décès de la femme : la dot est due à la famille de la femme et les enfants demeurent toujours au mari ; en cas de décès du mari, la femme ne peut refuser de devenir la femme de l'héritier qu'en restituant ce qu'elle et sa famille ont reçu de la dot, les enfants demeurent toujours au mari.

Du rapprochement de ces deux catégories de faits, il nous semble logique de conclure qu'en échange de la dot, le mari acquiert un droit d'usufruit sur la femme tant que dure sa vie (*à elle*), le prédécès du mari fait passer ce droit à certains de ses héritiers.

L'on peut donc dire que le contrat de mariage confère au mari et, après lui, à certains de ses héritiers, un droit d'usufruit sur la femme, tant que dure la vie de celle-ci : d'où, pour la famille de la femme, l'obligation d'assurer la jouissance du mari, sous peine d'avoir à rembourser ce qu'elle a reçu de la dot.

Au cas où cette famille ne serait pas en mesure d'effectuer ce remboursement, elle deviendrait débitrice du mari à cet égard : mais il n'en résulterait pas, strictement parlant, que le mari aurait le droit de retenir la femme à titre de gage ni à plus forte raison d'en disposer, de la vendre, par exemple, pour récupérer son dû ; tandis qu'il aurait certainement ce droit, dans un cas pareil, vis-à-vis d'une concubine esclave.

D'ailleurs, la femme légitime est si peu aliénée par sa famille qu'elle a toujours le droit de revenir dans celle-ci moyennant de désintéresser le mari et de lui abandonner les enfants.

Les indigènes disent que la dot représente la « vie » de la femme, mais cela ne signifie point que la femme devient par le mariage, la propriété de son mari, car le mariage n'a jamais pour effet de changer la condition de la femme,

déjà fait, et que la famille de la femme demanderesse doit restituer ce qu'elle en a reçu lorsque c'est elle qui demande le divorce.

ce que nous avons exposé plus haut pour le concubinat le démontre, donc libre avant le mariage la femme l'est encore après. Il importe cependant de savoir ce que signifie cette expression.

Nous avons vu que, pour ce qui concerne les choses vivantes (animaux, esclaves) qui constituent la dot, une « vie » vaut une « vie » : un cheval, par exemple, n'est, en principe, que le substitut d'un esclave, ce cheval valût-il commercialement dix esclaves ou inversement. Dans ces conditions il convient de remarquer que, normalement, la mère de la fille reçoit une vache (1) (donc une « vie »), son père un taureau (2) (donc une « vie »), que la jeune fille elle-même est remplacée par deux esclaves (donc deux « vies ») qu'enfin tous ceux qui touchent de près la jeune fille (chef des captifs, amies) reçoivent, en quelque sorte une « compensation » de son départ, sous forme de cadeaux. L'on se trouve ainsi amené à conclure que, pour la diminution qu'elle éprouve par le départ d'une de ses filles, la famille de la femme exige une « compensation » analogue, mais moins forte, que celle qu'elle voudrait imposer au meurtrier de cette fille. Autrement dire, de même que le meurtrier aurait à payer la « vie » de sa victime, le mari doit payer la « vie » de sa femme.

La dot n'est pas un prix d'achat mais une « compensation », originellement parlant : nous en voyons encore une preuve dans ce fait que la partie de la dot qui forme, en quelque sorte, le substitut même de la fille, augmente d'importance avec la qualité de la famille de cette fille : pour une Dyallo le substitut est de 4 esclaves (donc 4 « vies ») alors que normalement il n'est que de 2 esclaves (2 « vies »).

(1) Ce symbolisme sexuel n'est certainement pas involontaire. Il convient de remarquer à cet égard que pour légitimer l'enfant naturel l'époux de la fille-mère donne une vache. Cf page 224.

Paraphernaux de la femme.

Nous avons indiqué que le lendemain de la nuit de noces le mari fait à sa femme un cadeau : c'est le prix de sa virginité. Trois mois après le mariage, la coiffure de la femme est refaite conformément à son état de femme mariée ; à cette occasion le mari doit faire un cadeau à sa femme. Lors de la naissance du premier enfant, le mari doit donner à sa femme un ou deux esclaves pour pourvoir au surcroît de travail que l'enfant va occasionner. Et, ainsi, pour toutes sortes de raisons, le mari doit des cadeaux à sa femme.

Pour que ces cadeaux deviennent la propriété personnelle de la femme, il est indispensable qu'ils lui soient expressément donnés par le mari et devant témoins. Ces formalités sont plus particulièrement exigées pour les dons importants (esclaves et bijoux notamment).

D'autres biens peuvent advenir à la femme par suite de succession ou de donation et nous avons vu que, dans certains cas de rupture d'accordailles, ce qui avait été payé sur la dot lui demeurait acquis.

En faisant valoir ces divers biens, la femme peut en accroître plus ou moins la valeur et cet ensemble forme de véritables paraphernaux dont, en droit, elle peut user et abuser à son gré.

S'il y a rupture du lien conjugal par divorce ou décès du mari, la femme conserve toujours la libre disposition de ses paraphernaux.

Au décès de la femme ces biens reviennent à ses ayants droit, notamment, en premier lieu, à ses enfants.

Substitution d'époux.

Lorsque la femme meurt laissant des enfants et avant le terme fixé pour le paiement du complément de la dot,

il arrive souvent que sa famille la remplace par une autre fille sans exiger une nouvelle dot : les enfants qui naissent de cette nouvelle union n'ont pas droit à la partie de dot en la possession de la défunte et qui reste exclusivement le bien des enfants de celle-ci.

Lorsque c'est le mari qui meurt dans les mêmes conditions, un de ses frères peut lui succéder de même, si la femme et sa famille y consentent et, dans ce cas, les enfants qui naissent de cette nouvelle union ont droit d'hériter de la dot (1) dont leur mère a la possession à son décès ainsi qu'il résulte de ce que nous avons dit précédemment.

Secondes noces.

Lorsque l'homme a déjà contracté mariage, il se trouve, en général, affranchi de la tutelle familiale et, bien que le premier lien conjugal ne se trouve pas rompu, il peut prendre une ou plusieurs épouses nouvelles, car la polygamie est licite. Pour ces nouvelles unions, la famille du mari agit à sa guise tant en ce qui concerne ses sentiments d'inclination que ses affaires d'intérêt.

Il n'en est pas de même de la femme : elle ne peut contracter une nouvelle union qu'après rupture du lien conjugal existant et elle ne se trouve que très exceptionnellement dégagée de la tutelle familiale. Toutefois, comme elle a acquis par le mariage une certaine expérience et qu'il lui est loisible d'aller et venir librement, elle arrive souvent à faire triompher des combinaisons de nature à donner satisfaction à ses désirs et à ses intérêts.

Ces notions nous permettent de comprendre la modification apportée aux dispositions matrimoniales concernant les premières noces.

(1) C'est-à-dire la fraction ou la totalité de ce qui a été versé de la dot et dont la famille de la femme a fait abandon à celle-ci.

Tout d'abord, observons qu'il est de coutume que le mari ne prenne une nouvelle épouse qu'avec l'assentiment de l'épouse qu'il a déjà, voire même c'est celle-ci qui le pousse à ces secondes noces, comme nous l'expliquerons.

S'il convoite une jeune fille, il procède comme nous l'avons indiqué ; étant entendu que ses actes ne relevant, en définitive, que de lui-même, le plus souvent, il agit à sa guise, il n'y a rien de particulier à signaler.

S'il s'agit d'une femme déjà mariée, il en va autrement. La femme mariée, divorcée ou veuve, ne peut recouvrer sa liberté que moyennant de remettre aux mains de son mari ou de la famille de son mari, la totalité de ce qui a été payé de la dot : la chose lui étant, la plupart du temps, impossible, elle est obligée, suivant le cas, soit de rester avec son mari, qui a cessé de lui plaire ou qui la maltraite, soit de devenir l'épouse du frère de son mari défunt. Pour échapper à ces contraintes, il est habituel que la femme intrigue, se compromette même dans des relations adultères, pour susciter un prétendant qui puisse lui donner de quoi désintéresser son mari, ou la famille de son mari ; souvent aussi, c'est la famille de la femme qui mène ces négociations : se trouvant dans l'impossibilité de dégager la femme, elle promet celle-ci en mariage et, avec la nouvelle dot, rembourse l'ancienne. Parfois, la combinaison est très avantageuse, la femme, qui a su se faire rechercher, exige non seulement que son premier mari soit désintéressé mais encore que des biens lui soient, à elle, constitués en paraphernaux.

S'il advient que la femme soit en mesure, par ses seuls moyens (sur ses paraphernaux par exemple), de désintéresser son mari, il lui est toujours possible de se libérer du lien conjugal et d'exiger d'un nouveau mari des biens qui viennent remplacer ceux dont elle a dû se dessaisir.

Modalités.

Nous avons vu, dans la partie historique, que Demba Séga avait offert sa fille en mariage à un influent notable et qu'une fille de Diba Sambala avait été de même offerte à Ouri Dyadyé. Le mariage qui a ainsi pour but de sceller une union avec une personne dont on tient à s'assurer l'amitié ou le concours est, et a toujours été, en grand honneur entre familles de gens riches ou, au moins, aisés.

Celui qui est honoré d'une pareille marque d'estime ne saurait la décliner, sans que celui de qui elle émane ne s'en trouve blessé; mais aussi il n'a pas à payer de dot; au contraire, la femme lui est remise accompagnée de biens d'autant plus considérables qu'elle est fille de famille plus importante; il est vrai que ces biens constituent des paraphernaux et que, en bonne courtoisie, le mari doit les augmenter en y ajoutant des cadeaux tels que l'on ne puisse dire qu'il n'est pas en mesure de reconnaître dignement la haute politesse dont il est l'objet.

Les diverses modalités, que nous venons de passer en revue, nécessitent de la part des familles ou des époux et plus spécialement du mari une certaine aisance, or les gens qui ne disposent pas de ces moyens sont de plus en plus nombreux, car nous avons rendu à la liberté tous les esclaves sans, cependant, les enrichir. De tout temps il a existé une forme de mariage licite pour les gens libres mais pauvres, elle tend à se généraliser.

Le jeune homme se met directement en rapport avec la jeune fille qu'il désire, le plus souvent des relations sexuelles font suite, voire même les parents de la fille — qui n'ignorent rien, sans cependant avoir été informés par elle — tolèrent ses escapades, qui aboutissent à une véritable cohabitation avec le jeune homme. Lorsque les jeunes gens le jugent à propos, ou s'y trouvent contraints, le jeune homme voit le

père de la fille et demande à régulariser la situation ; s'il est accepté, il fait les cadeaux d'usage et paye une dot, le tout dans la mesure de ses moyens, bien entendu ; mais, si modeste que ce soit, il y a une dot.

Le mariage des gens de caste.

Les gens de caste sont des gens libres frappés de certaines déchéances ; ce que nous avons dit du mariage des gens libres proprement dits leur est applicable, sous certaines restrictions.

En principe, l'union entre gens de caste peut être légitime tandis que l'union entre personne de caste et personne libre ne peut aboutir, au plus, qu'au concubinat.

Le concubinat.

La société comprend trois catégories de personnes : les gens libres, les gens de caste, les esclaves. En principe, le mariage n'existe que pour les deux premières catégories et entre gens de même catégorie.

Le concubinat est l'union de deux personnes de catégories différentes ; en fait, les renseignements que nous avons donnés pour le mariage s'appliquent dans les grandes lignes au concubinat, la différence essentielle entre les deux institutions réside dans la situation des enfants, par suite c'est seulement à ce point de vue que nous envisagerons le concubinat.

Il y a concubinat dans trois cas : union d'une personne libre et d'une personne de caste ; union d'une personne libre et d'une personne esclave ; union d'une personne de caste et d'une personne esclave.

1° *Union d'une personne libre et d'une personne de caste.* — Si un homme libre épouse une femme de caste,

il n'est pas rare que les enfants soient évincés de la succession de leur père, par leurs frères nés de femmes non castées; souvent, aussi, ces enfants passent dans la caste de leur mère. D'autre part, une sorte de mésestime frappe l'homme libre qui s'abandonne à une telle union.

Si une femme libre épouse un homme casté les enfants sont nécessairement de la caste de leur père.

2° *Union d'une personne libre et d'une personne esclave.* — Ce qui domine ici la question c'est ce prinicpe : l'enfant prend à sa naissance l'état de sa mère : si celle-ci est libre il naît libre, si elle est esclave, il naît esclave.

L'union d'une femme libre et d'un esclave n'a pas à être envisagée ; elle peut exister en fait, au point de vue du droit indigène elle n'existe pas.

L'union de l'homme libre et de la femme esclave est, au contraire, fort répandue et depuis si longtemps que l'on peut dire qu'elle a absolument perverti les races indigènes. Si cette union se borne à des rapports sexuels, avec ou sans dédommagement, volontaire ou non, du maître de la femme, la femme demeure ce qu'elle est, c'est-à-dire esclave et, s'il survient des enfants, ils sont également esclaves et appartiennent au maître de la femme. L'homme peut modifier cette situation de trois manières.

1° Il peut, si le maître y consent, racheter l'esclave.

Dans ce cas, il est de toute importance de remarquer que la femme ne fait que changer de maître; elle est toujours esclave, les enfants qui naissent d'elle naissent esclaves, esclaves de leur propre père et, par suite, de ses héritiers, lesquels sont leurs frères consanguins : l'on cite, en effet, des cas où, par application de ces principes, à la mort de l'homme libre, ses fils nés de femmes libres ont vendu la femme et les enfants, ou les ont chassés ou les ont gardés en les traitant comme des esclaves.

La coutume a généralement fléchi, elle admet couramment que la femme esclave prise, publiquement, pour épouse

par son maître, se trouve libérée lorsqu'elle a, de cette union, un enfant vivant.

2° Il arrive que l'homme libre ne puisse pas ou ne veuille pas racheter l'esclave d'autrui.

Il a, cependant, le moyen d'obtenir d'elle des enfants libres comme lui : il suffit pour cela qu'il paye au maître — consentant, bien entendu — la dot qu'il paierait pour obtenir une fille de ce même homme. La femme cohabite alors avec lui comme toute autre épouse, les enfants qu'elle lui donne sont libres, comme ceux de leurs frères consanguins nés de femmes libres : mais la femme n'en demeure pas moins esclave et, quand le mari meurt, elle retombe au pouvoir de son maître, si, bien entendu, il n'est rien survenu, entre temps, lui permettant de s'affranchir.

3° Le troisième moyen est une combinaison des deux précédents : l'homme libre achète ou rachète une esclave dont il fait son épouse légitime en payant la dot que, dans la famille de cette femme, l'on est accoutumé d'exiger. S'il se peut, le mari entre en relation avec les parents de sa femme et traite avec eux comme si elle était libre, sinon c'est à la femme elle-même qu'il remet la dot.

3° *Union d'une personne de caste et d'une personne esclave.* — Nous l'avons dit, les gens de caste sont des gens libres, ce que nous venons de dire de l'union de ceux-ci avec les esclaves est donc applicable aux gens de caste qui s'unissent aux esclaves, remarque faite seulement que l'enfant prend en naissant la condition de son père et cela sans exception : autrement dire il est griot, forgeron... comme son père, ce qui ne veut pas dire qu'effectivement il fait métier de griot, de forgeron... mais qu'il appartient à la caste des griots ou à celle des forgerons.

L'Union libre.

Nous avons vu qu'entre gens libres et peu fortunés, il existe parfois une union libre qui est, généralement, régu-

larisée ; mais, il se peut que les parents de la fille refusent de consentir à cette régularisation, plus même, réclament des dommages et intérêts à l'amant pour avoir abusé de leur fille. S'il est alors survenu des enfants, ils appartiennent à la famille de la femme.

L'homme qui épouse une fille qui a eu des enfants hors mariage peut légitimer ces enfants, qu'ils soient ou non de lui, moyennant de donner une vache à la famille de la femme, et de présenter ces enfants comme siens à sa propre famille. Pour que cette légitimation soit admise, il faut le consentement de la famille de la femme et celui de la famille du mari.

Quand l'union libre a longtemps et publiquement revêtu tous les caractères de l'union légitime, les parents de la fille ne sont plus admis à réclamer celle-ci. Il paraît que notre vieux dicton :

> Manger et boire, coucher ensemble.
> C'est mariage ce me semble.

est ici appliqué. C'est pourquoi les parents qui tiennent à réserver leurs droits, tout en fermant les yeux sur les écarts de conduite de leur fille, veillent cependant à ce qu'elle ne cohabite pas, du moins d'une façon ininterrompue, avec son amant. D'ailleurs, aucune durée de vie commune n'est couramment fixée pour la transformation en union légitime de cette union libre.

L'union libre est plutôt le fait des gens du commun, l'homme aisé ou riche ne s'y risque guère, car les parents de la fille ne manqueraient pas de lui réclamer des dommages et intérêts ou de le contraindre à un mariage qui serait une mésalliance susceptible de déterminer des complications familiales : l'exemple de Demba Séga en est une preuve.

CHAPITRE II

LE MÉNAGE

La polygamie.

Quel que soit le mode suivant lequel il s'est marié, l'homme ne se borne pas toujours à une seule épouse ; il est polygame pour des raisons diverses.

Peut-être faut-il placer, à l'origine de la polygamie, une cause économique. La monogamie apparaît, en effet, à l'observateur attentif, comme de pratique difficile dans ces régions, chaque famille étant obligée, par l'état de civilisation rudimentaire, à pourvoir seule à tous ses besoins (alimentation, vêtement, habitation...) ; si donc le ménage est réduit à ses propres ressources, la vie est pénible pour les époux.

Le temps de la femme se trouve absorbé en grande partie par les soins culinaires, car il faut aller chercher le bois et l'eau, parfois fort loin, dépiquer et piler le grain, bluter la farine, la faire cuire, préparer les condiments dont il faut de même recueillir et apprêter les divers ingrédients : au total, plusieurs heures sont nécessaires pour préparer convenablement les deux principaux repas. Entre temps, veiller à l'entretien de la maison, laver le linge, cueillir,

trier et filer le coton ; prendre soin des enfants et, par-dessus tout, participer dans une large mesure aux travaux des champs.

De son côté, le mari s'emploie aux travaux agricoles, fabrique tout ce qu'il peut pour les besoins de la maison, échange une partie de la récolte pour obtenir ce qui manque... Bref, en travaillant bien l'un et l'autre, les deux époux, réduits à leurs seules ressources, ne peuvent avoir qu'une vie difficile, qui tourne à la misère dès que quelque calamité survient ; simplement même, quand la situation se complique d'enfants en bas âge, la femme ne peut plus suffire.

La venue d'une nouvelle épouse est donc désirée au moins autant par la femme que par le mari. La première épouse, *muso-folo*, joue alors un rôle prépondérant ; même si le mari accorde plus volontiers ses faveurs à la seconde femme, la *muso-folo* demeure la directrice du ménage et sa compagne lui est subordonnée pour toutes les questions domestiques : elle l'emploie, d'accord avec le mari, à diverses besognes, ce qui l'allège d'autant. La polygamie permet donc la division et, par suite, un plus grand rendement du travail, d'où une certaine aisance.

Mais, cette raison économique, peut-être fondamentale, n'est pas la seule : la polygamie satisfait non seulement à cette loi du moindre effort, dont nous sommes tous tributaires, mais encore au très grand besoin d'ostentation du Noir.

On comprend, en effet, que la monogamie n'aboutissant, en principe, qu'à la gène ou à la misère, le fait d'avoir plusieurs femmes affirme aux yeux de tous un état de richesse et de prospérité qui flatte l'orgueil du mari. Aussi, malgré ce sage précepte indigène qui veut que l'homme ne prenne pas plus de femmes qu'il ne peut en entretenir convenablement, l'on voit, dans les grands centres surtout, certains indigènes tirer personnellement profit de leur gynécée.

Il n'est pas sans intérêt de remarquer que, dans une société, où le célibat des mâles est inexistant — comme c'est le cas pour les Khassonké — la polygamie ne saurait être et se maintenir que par la prédominance du nombre des femmes sur le nombre des hommes. C'est, en effet, ce qui apparaît : chez les Khassonké, non moins que chez leurs voisins, il y a, peut-être, deux fois plus de femmes que d'hommes. C'est, sans doute, un résultat des guerres, qui, pendant des siècles, ont dévasté l'Afrique occidentale et décimé principalement la population masculine ; toutefois, il est aussi de constatation facile que, parmi les nouveau-nés, les filles sont en majorité et qu'enfin diverses causes assurent la persistance des filles sur les garçons.

La polygamie est donc révélatrice d'un problème très grave si, comme l'affirment les sociologues, l'accroissement disproportionné du nombre des naissances féminines est un signe de dégénérescence ethnique.

A quoi, dans le cas présent, faut-il attribuer ce phénomène ? D'aucuns ont présenté la polygamie comme le cadre d'une concupiscence charnelle naturelle à l'indigène : l'observation attentive ne corrobore pas cette assertion, en tant que règle générale.

Il apparaît, par contre, que la polygamie conduit à la luxure, qui provoque un affaiblissement de la virilité. Le mari est tenu de se comporter — sexuellement parlant — d'une manière identique à l'égard de chacune de ses épouses ; à tour de rôle elles partagent sa couche et, comme chacune ne manque pas de tirer vanité de la moindre faveur qu'elle peut croire spéciale, il s'efforce de les traiter pareillement, s'il est soucieux de la paix conjugale ! Par là s'expliquent facilement les demandes d'aphrodisiaques que les indigènes adressent fréquemment aux Européens ; peut-être, l'usage immodéré du piment dans l'alimentation provient-il de cette même cause ; en tout cas, il est courant que l'épouse s'ingénie à exciter les désirs de l'homme.

elle prépare dans ce but des mixtures, des philtres et surtout des parfums violents dans lesquels entrent la girofle, le poivre et le musc.

Est-ce par lubricité? Il est plus probable que c'est par la nécessité d'obvier à la quasi-impuissance du mari : l'argument ordinaire de la femme instante en divorce c'est que le mari est, ou est devenu, inapte au coït

D'ailleurs, les unions mal assorties ne se comptent pas, celles surtout où la disproportion d'âge est considérable, or que peut-il sortir de pareilles unions ? Souvent elles sont infécondes, souvent la femme, toujours plus jeune que le mari et de beaucoup, cherche au dehors un amant, et, pour éviter une grossesse scandaleuse, ou simplement gênante, a recours à des manœuvres abortives.

C'est de tout cela au moins qu'est tributaire la faible natalité que double une mortalité infantile très grande : d'où ce fait, qu'il n'y a guère plus d'un enfant pour deux femmes.

La polygamie étant, voyons comment se comportent les épouses et l'époux.

Les épouses.

Le gynécée global. — D'ordinaire les épouses sont réunies en une même *lu* avec l'époux, c'est ce que nous appellerons le gynécée global.

Alors, la *muso-folo*, c'est-à-dire la femme épousée la première, a souvent une situation privilégiée : elle est la confidente et l'amie expérimentée du mari qui, volontiers, prend ses conseils et, malade, doit se retirer auprès d'elle; ses compagnes la considèrent un peu comme une mère et elle a charge de la répartition des choses consomptibles affectées, par l'époux, à l'entretien de son gynécée. Dans ces conditions, la *muso-folo* a une influence réelle et souvent étendue dans la maisonnée.

Mais s'il arrive qu'elle perde la confiance du mari ou qu'elle ne sache pas faire accepter son autorité par ses compagnes, la *muso-folo* cède la place à la favorite (*muso-bata*) et si, alors, elle ne sait pas se résigner, elle devient un sujet de discorde dont le mari aime à se débarrasser.

En somme, la *muso-folo* n'est pas nécessairement privilégiée, chaque *sina* est, dans le ménage, à la merci du mari : il est le centre dont elles ne sont que les rayons.

La situation de l'épouse dépend beaucoup de la façon dont l'union conjugale s'est établie pour elle : différent est le traitement de l'épouse richement dotée et de la *tara*, par exemple, car la première est susceptible de causer au mari dommages et ennuis, puisqu'en cas de divorce elle peut emporter sa dot et, en tout cas, ses biens propres ; amener une rupture entre familles ; bouleverser toute la vie de la maison. La *tara*, au contraire, est dans la main du mari, son sort dépend uniquement de lui, dès lors que peut-elle contre sa volonté ?

Ainsi dans le ménage, le mari, omnipotent en principe, est tenu à des compositions dans la réalité ; la tranquillité et la prospérité de sa maison sont en fonction de sa diplomatie conjugale : s'il est ferme, bon et généreux, les *sina* se surveillent l'une l'autre, épient les moindres actes de l'époux commun et cherchent à prévenir et à combler ses désirs pour s'attirer ses faveurs ; d'où, entre elles, une perpétuelle émulation qui tourne à la jalousie, s'il ne sait être rigoureusement impartial. S'il est brutal, avare, vieux, grognon elles le craignent, l'exploitent et le trompent de concert. En tout cas, chacune s'évertue à tirer de lui le plus de cadeaux possible, car le don qu'il leur fait, expressément et devant témoins, est l'héritage de leurs enfants respectifs.

C'est d'ordinaire pour ses enfants que la *sina* supporte les ennuis du ménage polygamique. Avoir un fils est souvent pour elle le moyen de s'assurer une double source de profits : dans le présent, elle s'attire les faveurs du maître dans

le futur, elle se réserve une vieillesse choyée et honorée, auprès d'un fils puissant et riche.

Mais toutes les *sina* ne peuvent pas espérer de tels résultats et beaucoup évitent au contraire la maternité. Tant qu'elle n'est pas mère, en effet, la *sina* peut divorcer sans regret : certaines aiment évidemment à se réserver cette facilité. Quand elle a des enfants, la *sina* ne se résout que très difficilement à rompre le lien conjugal parce que, dans tous les cas, cette rupture comporte pour elle abandon des enfants au mari ou à la famille du mari.

Pourtant, il est des *sina* pour lesquelles la maternité est une quasi-obligation, ce sont les *tara* : pour elles, en effet, la maternité, c'est la liberté. L'esclavage remédie ainsi, dans quelque mesure, à un mal engendré par la liberté.

C'est grâce aux *tara*, souvent, que les familles comptent beaucoup d'enfants ; la *tara* qui est, parfois, l'épouse méprisée, est donc l'épouse qui assure la pérennité des familles. Dans le ménage elle est, en outre, l'épouse utile, par nécessité d'ailleurs, puisque n'ayant pas de serviteur elle est contrainte à tout faire elle-même, grosses et petites besognes. Ce travail, qui la rabaisse aux yeux de tous, lui garantit une certaine indépendance, que ne connaissent point ses compagnes.

Les *sina* plus ou moins dotées tiennent à honneur de ne rien faire, oisives et coquettes elles passent le temps en bavardages et en intrigues, se confiant aux soins de leurs serviteurs qui, généralement, ne sont fidèles et dévoués que dans la mesure du profit qu'ils escomptent.

D'ailleurs, il est bien entendu que ce n'est pas parce qu'elle est *tara* ou légitime que l'épouse est vaillante ou paresseuse, mais la première a des stimulants qui l'obligent à l'être et la seconde a des raisons de ne l'être pas et, cependant, les *sina* légitimes, bonnes épouses, bonnes mères, travailleuses et entreprenantes ne sont pas rares, quand l'union conjugale est bien assortie, car tout est là.

Le gynécée fractionné. — Les femmes réunies en une même *lu*, en un gynécée global, avec, par conséquent, la présence constante du mari, c'est la forme peut-être la plus répandue du gynécée, mais non point la seule.

Il arrive assez fréquemment que les femmes sont établies hors de la présence constante du mari, disséminées par groupes ou séparément : le gynécée se trouve fractionné.

Le ménage polygamique, enfermé dans un même enclos, n'est et ne peut être, quand il y a plusieurs épouses oisives surtout, qu'une association entièrement à la merci des plus forts ou des plus malins, dont tous les autres ont à subir la tyrannie : il y a, par suite, un déchet formidable d'énergie inutilisée ou mal utilisée.

Lorsque, au contraire, le gynécée est fractionné, chaque épouse isolée devient une manière de chef de service, qui s'efforce, tant sous la direction du maître que par émulation, de faire œuvre utile ; elle y est encore incitée par ce fait qu'elle est la première bénéficiaire de son labeur.

Ce régime s'impose lorsque l'épouse possède, en entrant en ménage, des paraphernaux importants, c'est aussi une faveur que le mari accorde à certaine épouse privilégiée. Il est surtout pratiqué par les gens riches ou puissants.

La femme ainsi isolée est, alors, entourée d'un personnel assez nombreux, préposé à son service, à sa garde et aussi à la garde des intérêts du mari. Les esclaves ont là pour mission d'exploiter et de sauvegarder les biens de leur maître en même temps que de veiller à la sécurité et à la bonne conduite de son épouse.

Mais ce régime n'est pas l'apanage exclusif des riches, il est, au contraire, assez répandu, avec les modifications que comportent les circonstances.

Le Noir, où qu'il aille, n'aime pas demeurer dans le célibat et son intérêt personnel est, ici, d'accord avec l'intérêt général qui, pour la paix des familles, exige qu'il n'y ait

pas de coureur de femmes ; d'ailleurs, il y a, nous l'avons dit, plus de femmes que d'hommes.

Partout, le commerçant indigène, par exemple, appelé à résider pour quelque temps, tantôt dans une localité et tantôt dans une autre, a, dans les deux, un ménage. Est-il riche? Chacun de ces ménages forme une *lu* distincte, dont l'administration séparée fonctionne cependant sous son unique direction. Est-il pauvre? Il s'entend avec la famille de sa femme, un coin de la *lu* familiale lui suffit, il n'a qu'à pourvoir à l'entretien de sa femme et, s'il y a lieu, des enfants. Ces unions ne sont pas toujours régulières, mais il est rare qu'elles ne finissent pas par le devenir.

Dans les grandes villes, plus ou moins européanisées où le sol a une valeur marchande, le Noir polygame ne peut pas toujours réunir toutes ses femmes en une seule et même *lu*, il a alors recours au gynécée fractionné.

Ce régime est donc appelé à prendre de plus en plus d'extension, au fur et à mesure que la propriété foncière aggravera les dépenses nécessitées par l'installation d'une *lu* assez étendue pour contenir un gynécée unique avec toutes les dépendances qu'il comporte.

Le mari.

Aux détails qui précèdent et font ressortir bien des côtés de la conduite que doit tenir le mari, nous ajoutons ces détails complémentaires.

Si le mari est peu fortuné et dépourvu de serviteurs, il s'occupe le plus généralement d'agriculture. Avec sa ou ses femmes et leurs enfants, il s'efforce à réaliser la plus importante récolte possible, car toutes les ressources du ménage viendront de là. Habituellement, il fait deux parts de cette récolte : l'une, destinée à l'alimentation de la famille, est soigneusement rangée dans les greniers ; l'autre

sert de marchandise d'échange et permet d'acquérir : vêtements, ustensiles de ménage, armes, outils, bétail.

Souvent cette seconde part est de beaucoup supérieure à l'autre et dépasse la quotité laissée disponible par la consommation alimentaire du ménage. Le mari aime, en effet, se donner quelques douceurs, réaliser quelques-uns de ses désirs, faire des cadeaux à ses femmes... il achète un cheval et souvent des bijoux. Ce superflu étant incompatible avec sa situation de fortune, il vient un moment de l'année où l'homme doit, de nouveau, troquer ces biens, qui ne flattaient que sa vanité, contre des grains indispensables à la subsistance de la maisonnée.

Mais il arrive aussi qu'il agisse sagement et qu'il ne troque de sa récolte que la quotité réellement disponible : il se forme, alors, un fonds de réserve en bijoux, bétail... et autres richesses. Si les circonstances favorables se maintiennent et qu'il soit avisé, il tire parti de ce modeste pécule, l'accroît par le commerce et, peu à peu, grâce à une sage et tenace économie, arrive à l'aisance et même à la richesse.

Lorsque, au contraire, l'homme peu fortuné, dissipe ses modiques ressources, ou bien que, malgré sa sagesse, il se trouve accablé par l'adversité, c'est très vite la misère, qui le pousse aux expédients extrêmes.

Naturellement, il réalise d'abord les bijoux ou le bétail puis il fait appel à ses parents plus favorisés; poursuit ses débiteurs : emprunte sur la future récolte; tâche de découvrir des prétendants pour ses filles et en tire tout ce qu'il peut sous forme d'avance sur la dot ; enfin il met ses enfants en gage, voire même ses femmes.

Autrefois, surtout, la misère provoquait des déterminations plus graves encore : il n'est pas douteux que certains vendaient leurs enfants et même leurs femmes; d'autres émigraient ; d'autres s'adressaient à un homme riche et puissant, soit de leur pays, soit d'un pays voisin,

se donnaient à lui avec tout ce qui dépendait d'eux, ils tombaient ainsi dans une quasi-servitude : ils étaient désormais tenus de rendre certains services à leur protecteur, qui, en retour, avait l'obligation de leur venir en aide ; cette déchéance ne frappait pas seulement ceux qui la négociaient, mais atteignait tous leurs descendants.

Quant à l'homme riche, qui sait gérer, ou mieux, faire gérer sa fortune, il s'adonne volontiers à ses plaisirs favoris. Surtout, il ne se livre personnellement à aucun travail manuel réputé avilissant ; entouré de quelques familiers, ordinairement des parasites, qui lui servent d'hommes d'affaires, il aime parader à cheval ou passer ses journées à bavarder. Ayant établi ses femmes de-ci de-là, dans la campagne, il va de chez l'une chez l'autre, accompagné d'une suite plus ou moins nombreuse, demeure quelque temps et s'en va. Autrefois, la guerre et les razzias, occupations essentiellement nobles, lui permettaient de réparer les accrocs apportés à sa fortune par les jours de bombance et de débauche.

Droits et devoirs des époux.

Le secours et l'assistance sont, ici également, de l'essence du mariage : les familles sont souvent engagées dans des dépenses considérables pour arriver à la guérison d'un de leurs membres, homme ou femme ; cependant, il n'est pas rare que le mari se désintéresse du mauvais état de santé de sa femme et que celle-ci se soucie peu de soigner un mari beaucoup plus âgé qu'elle. Mais il n'est pas douteux que semblable conduite puisse être invoquée pour obtenir, dans certain cas, la rupture du lien conjugal.

Hors le cas de maladie, on constate fréquemment que l'homme ne traite pas ses épouses avec égards et que, s'appropriant toutes les ressources du ménage pour sa seule satisfaction personnelle, il les oblige aux plus durs tra

vaux, sans même leur assurer une tenue décente et une alimentation convenable.

Il est difficile que le mari soit ainsi maltraité ; même vieux, il est et demeure le maître auquel il faut obéir, car il saura certainement trouver une aide, auprès de ses congénères ou du chef de village, pour juguler l'insubordination ou la révolte de son gynécée.

La femme doit obéissance à son mari, tel est surtout le principe de l'union conjugale qu'il est toujours facile de faire respecter ; quant à la protection que le mari doit à sa femme, elle n'est mise en pratique que dans la mesure de l'arbitraire du mari ; sans doute, celui-ci s'expose toujours à une rupture possible, mais il est si rare qu'elle soit prononcée en faveur de la femme.

L'obéissance due par la femme se voit à l'impossibilité où la femme se trouve de rien pouvoir faire d'important sans l'autorisation de son mari : d'ailleurs, il n'y a pas là une formalité pareille mais seulement analogue à celle de notre droit. L'obéissance de la femme se trouve sanctionnée par le droit de correction du mari qui peut par ce moyen se venger des actes accomplis en dehors de son consentement ou contre sa volonté ; le mari peut, aussi, faire constater le dommage que lui causent les dilapidations ou les écarts de conduite de sa femme et, en obtenant la rupture du lien conjugal, se faire indemniser.

La femme doit habiter là où le veut son mari ; cependant, elle peut s'y refuser si elle se sent soutenue par sa famille et, d'ailleurs, c'est un droit, pour elle, de ne pas vouloir suivre son mari en pays étranger.

Le mari doit recevoir sa femme, mais il n'est point tenu de la loger au même lieu que lui-même ; il peut l'établir là où il le juge convenable et elle ne saurait être admise à se plaindre s'il la traite dignement.

Notamment, le mari éloigné ou absent doit assurer la subsistance et l'entretien de sa femme et de leurs enfants ;

s'il ne le fait pas, la femme est admise à se retirer dans sa famille. Il n'y a jamais lieu à pension alimentaire entre époux séparés ou divorcés ni, à plus forte raison, entre alliés; entre parents, elle n'est qu'une obligation naturelle.

La femme doit être fidèle à son mari et celui-ci est bien armé contre l'inconduite de sa femme : il peut la corriger, la mettre aux fers, voire même la séquestrer. Pourtant, malgré tant de sujets de craindre, les femmes infidèles ne sont pas rares, et les moyens dont dispose le mari pour assurer l'intégrité de sa lignée n'empêchent pas qu'il abrite sous son toit des enfants qu'il n'a point procréés.

En droit, le mari est, lui aussi, tenu de se réserver pour ses femmes seules; en fait, l'épouse préfère supporter l'inconstance de l'époux, plutôt que de subir la présence de la nouvelle compagne qu'il ne manquerait pas de lui donner, afin de régulariser sa conduite ; plus même, il n'est pas rare que l'épouse se fasse la pourvoyeuse du mari qu'elle gouverne ainsi avec ses vices.

De son côté, le mari n'est pas très regardant et, quand le nombre de ses enfants s'est accru pendant sa trop longue absence, il se venge par une bonne correction : il est admis, d'ailleurs, qu'il se serve de l'aveu de la femme pour obtenir de l'amant une compensation pour le dommage que celui-ci lui a causé. Il est d'usage que le mari exige une compensation pécuniaire (ce qui ne veut pas dire nécessairement en argent monnayé) et l'on comprend sans peine comment l'union conjugale arrive, de cette façon, à se transformer, par l'abus, en une prostitution légale.

Dans les grands centres, où la population flottante est nombreuse, il est assez fréquent que le mari se fasse l'instigateur de l'inconduite de sa femme, pour en profiter.

CHAPITRE III

RUPTURE DE L'UNION CONJUGALE

La rupture de l'union conjugale est soit légale, soit naturelle. La rupture légale est celle qui s'accomplit du vivant des époux, c'est le divorce; la rupture naturelle est celle qui résulte de la mort de l'un des époux.

Divorce.

Causes. — Il n'y a pas, en droit indigène, de causes strictement déterminées, mais il y a cependant certains motifs qui sont très fréquemment invoqués pour obtenir le divorce : voici ce qui nous paraît susceptible d'être signalé.

Excès, sévices, injures. — Le mari a bien le droit de correction, mais l'usage excessif ou abusif de ce droit constitue un grief sérieux de nature à motiver une demande en divorce, lorsque, notamment, les coups ont amené l'effusion du sang ou la rupture d'un membre.

Bien entendu, la femme qui maltraiterait son mari, fournirait contre elle-même des griefs analogues.

Les propos entre époux ne sauraient sortir des limites d'une certaine bienséance : on regarde comme particulièrement graves les injures proférées par l'un des époux à l'adresse des père et mère de l'autre ou, plus exactement, les paroles

grossières employées par l'un des époux pour caractériser les organes sexuels des père et mère de son conjoint. Ce genre d'outrages excite toujours chez le Noir une fureur, qui le porte aux excès les plus extrêmes. C'est, évidemment, pourquoi, lorsque la jeune fille est conduite à son époux, les deux partis recommandent à l'un et à l'autre le respect des beaux-parents.

Adultère. — Nous avons dit ce qu'il faut penser du devoir de fidélité : en principe, le mari et la femme le doivent également ; en fait, il semble que seul l'adultère de la femme est répréhensible. C'est surtout le mari, en effet, qui argue de l'inconduite de sa femme et des conséquences graves qui en résultent pour lui, particulièrement au point de vue de la descendance ; mais la femme ne manque pas, elle aussi, d'incriminer les écarts de son mari et de les donner comme une preuve qu'il ne l'affectionne pas, la mésestime.

Stérilité. — L'union conjugale ayant pour but la fondation d'une famille, la stérilité devrait être une cause certaine de divorce, puisqu'elle prouve que l'union ne remplit pas le but que l'on s'est proposé. En fait, la stérilité est considérée comme une maladie et, comme la plupart des maladies, on l'attribue aux esprits.

La femme stérile s'épuise, habituellement, en pratiques de toutes sortes pour triompher de son mal : elle s'adresse au magicien qui lui prescrit des remèdes étranges et extravagants ; au marabout, qui se borne à lui faire boire l'eau avec laquelle il a lavé de mystérieux versets écrits sur une planchette et, s'il lui naît un enfant, elle l'appelle *Mori-ba* : le grand marabout.

Elle se confie à la nature, un grand arbre l'attire, elle devine qu'il est la demeure d'un esprit puissant dont elle invoque la protection et, si sa prière est suivie d'un heureux résultat, elle appellera l'enfant *Iri-ba* : le grand arbre.

Dans le Khasso, il est un lieu que les femmes stériles visitent pour devenir fécondes, c'est une montagne près de

Kounyakari : le mari et la femme se rendent là et promettent aux prêtres du lieu de donner telle et telle chose, si leur vœu est exaucé. S'ils obtiennent satisfaction, ils donnent ce qu'ils ont promis et, de plus, le mari prend le surnom de *Tapa* qui est, dit-on, le nom de l'esprit qui habite la montagne en question.

Ainsi, l'on s'efforce de vaincre la stérilité de la femme et, en principe, cette stérilité n'est pas invoquée pour obtenir le divorce, non plus qu'aucune autre maladie, même la démence ou la lèpre.

Par contre, l'épouse, instante en divorce, est admise à faire grief à son mari de son impuissance à accomplir l'acte sexuel, et c'est un grief fréquemment invoqué.

Refus de relations sexuelles. — Sans être impuissant, le mari peut ne pas avoir de relations sexuelles avec sa femme.

Lorsque cette abstention est volontaire, l'épouse délaissée peut en prendre prétexte contre le mari. Réciproquement, d'ailleurs, le mari serait admis à répudier l'épouse qui se refuserait à ce devoir conjugal.

Autres motifs. — Chacun des époux peut invoquer contre l'autre le défaut d'assistance. L'épouse est tenue d'habiter là où le veut son mari : si de la sorte elle se trouve éloignée de lui, elle n'en est que mieux fondée à exiger qu'il lui rende visite à son tour ou à époque déterminée et pour un certain temps, c'est-à-dire qu'il témoigne indubitablement qu'il la considère et la traite comme ses autres épouses.

Voire même la femme de haute extraction peut exiger que son mari lui témoigne des égards en conséquence. C'est un honneur qu'on lui a fait en lui donnant cette femme, il doit témoigner qu'il ne l'oublie pas : lorsqu'elle devient mère, il lui doit : une esclave pour porter l'enfant, des cadeaux pour ses relevailles. Faute de ces preuves de considération, une femme noble trouverait auprès des siens les appuis qui lui permettraient de rompre avec un homme mal éduqué ou, qui plus est, volontairement grossier.

En définitive, la plupart de ces griefs ne sont que des inobservations des devoirs conjugaux. Il en est un autre beaucoup plus important et à peu près général, c'est le non-paiement de la dot. C'est à cette question d'intérêt que viennent se rattacher, comme de simples faits secondaires, les griefs que nous venons d'exposer; car la rupture laisse toujours à la charge du demandeur l'obligation de payer la dot et, le plus souvent, il n'est pas en situation de satisfaire à cette obligation. De là, toutes sortes de complications: d'abord, lorsque la désunion est sans remède chaque époux s'efforce, par toutes sortes de procédés, à amener l'autre à demander le divorce; la famille, qui se voit sur le point de payer la dot, emploie tous les moyens pour s'y soustraire. Particulièrement, la famille de la femme s'arrange pour trouver un nouveau mari qui prend à sa charge le remboursement de la dot au premier mari, mais généralement ce nouveau mari demande un délai pour s'acquitter et ne tient pas parole... ce sont des procès inextricables.

Procédure de divorce.

Celui des époux qui a à se plaindre de l'autre s'adresse à telle personne qui lui paraît le mieux qualifiée pour faire entendre ses doléances.

Tout d'abord, les familiers de la maison interviennent, même *proprio motu* quand ils y ont intérêt.

En tout cas, comme en fin de compte la dissolution de l'union aboutit à mettre en cause la question de la dot et que cette question intéresse les deux familles, dès que la tension des rapports ne peut plus être atténuée par les gens de la maison, les intermédiaires qui ont négocié l'union sont appelés, pour essayer de solutionner le différend.

En cas d'insuccès, la cause est portée devant telle personnalité que, d'un commun accord, les deux familles acceptent

comme arbitre, savoir : par exemple, le chef du village, ou du canton, ou de la province ; un notable quelconque, un parent, un ami commun... un tribunal musulman.

L'affaire est exposée là dans tous ses détails et reçoit, selon le cas, une solution conforme à la coutume.

Effets du divorce.

Les conséquences de la rupture du lien conjugal par le divorce doivent être envisagées à divers points de vue, mais il en est deux qui s'appliquent à tous les cas : 1° le demandeur est toujours obligé d'abandonner la dot à son adversaire, même si ce sont ses griefs qui motivent le divorce ; 2° les enfants demeurent toujours avec le père, même si c'est à lui qu'incombent les torts.

Conséquences relatives à la personne des époux. — Les divorcés ne sont plus tenus des devoirs imposés par l'union rompue, ils ne sont plus admis à exercer les droits qu'elle conférait. Ils recouvrent la liberté et la femme, en particulier, peut contracter un nouveau mariage. Parfois même elle n'a pas attendu, pour ce faire, que le divorce soit prononcé, elle a quitté le domicile conjugal et s'en est allé vivre avec un nouvel époux. Aucun délai ne lui est imposé, la coutume ne se soucie pas de la confusion de part.

Il n'y a pas d'obstacle à ce que les époux se remarient.

Conséquences à l'égard des enfants. — En rompant le lien qui unissait les époux l'un à l'autre, le divorce laisse cependant subsister le lien qui unit les parents à leurs enfants. Les époux divorcés conservent donc les titres de père et de mère légitimes et les droits et obligations attachés à ces titres. Le divorce ne porte aucune atteinte aux droits de successibilité des enfants à l'égard de leurs parents.

La garde des enfants, avons-nous dit, revient toujours au père ; les enfants demeurent donc avec leur père, cependant

s'ils sont en bas âge, l'on tolère — pour les filles surtout — qu'ils suivent momentanément leur mère, à charge, d'ailleurs, pour le père de pourvoir à leurs besoins.

Si la mère est enceinte lorsque le divorce est prononcé, l'enfant devra, lorsqu'il sera jugé suffisamment grand, faire retour au père qui devra défrayer la mère des soins donnés à l'enfant jusqu'à cette époque.

Il est à remarquer que même en cas de divorce pour adultère de la femme, les enfants nés avant que le divorce soit prononcé, appartiennent au mari, qui de la sorte peut faire entrer dans sa famille des enfants qui, notoirement, ne sont pas de lui. Par contre, aucun délai n'étant imposé à la divorcée, celle-ci peut donner à son nouveau mari des enfants procréés par son précédent mari.

Conséquences à l'égard de la dot. — En principe, le divorce prononcé oblige le demandeur à restituer au défendeur la dot (1).

La femme emporte toujours ses paraphernaux.

Conséquences relatives aux parents des époux. — Les empêchements à mariage qui existaient entre un des conjoints et certains parents de l'autre, disparaissent après le divorce.

Mort.

D'après ce que nous avons exposé précédemment, l'on conçoit que la mort n'est pas chose naturelle pour l'indigène et le cas d'Assa Koura Sakiliba montre suffisamment à quelles pratiques l'on a recours quelquefois.

Cette suspicion a, notamment, pour effet que les gens

(1) Il faut entendre par là que le mari demandeur est tenu de payer à la famille de la femme ce qui a été stipulé c'est-à-dire la totalité ou seulement une fraction de la dot, déduction faite de ce qu'il a déjà versé. — Si c'est la femme qui est demanderesse il en est de même, sa famille doit rembourser au mari ce qui a été stipulé, soit, habituellement, la moitié de la dot, défalcation faite de ce que le mari n'a pas payé.

de l'entourage du défunt se croient obligés de manifester bruyamment leur douleur — vraie ou simulée — dans la pensée de détourner d'eux la malignité et la malveillance de ceux qui, pour leur nuire, ne manqueraient pas d'arguer de leur indifférence apparente comme d'un indice de culpabilité. C'est pourquoi le décès est annoncé à tous par les clameurs des femmes surtout.

Aussitôt, chaque parent et ami s'empresse à la maison mortuaire pour dire le mot de condoléance.

Quant aux cérémonies qui suivent, elles varient beaucoup : parfois l'on fait venir trois hommes, choisis parmi les gens âgés ; l'un lave le corps, l'autre le frotte et le troisième l'essuie. Les parents offrent alors des pagnes, en plus ou moins grand nombre, suivant leur état de fortune ; le cadavre est entouré de trois pagnes blancs, les autres pagnes sont partagés entre les personnes qui ont fait la toilette du mort.

D'autres fois, on appelle un captif de case pour effectuer la toilette mortuaire et, en guise d'honoraires, on lui donne du mil et les effets que le défunt portait au moment du décès.

Quoi qu'il en soit, le corps une fois lavé, on agite des pagnes tout autour pour en activer le séchage, on pense qu'un cadavre enterré humide cause une épidémie de coryza dans toute la région environnante.

En tout cas, si le mort a des cheveux nattés, ces nattes sont soigneusement défaites.

Bien sec et enveloppé dans des pagnes blancs, le cadavre est prêt pour l'inhumation qui suit le décès de très près. On porte le cadavre au bord de la fosse qui a été creusée, on l'y descend, la tête au nord, la face à l'est s'il était musulman.

Puis, la veuve — la *muso folo* s'il y a plusieurs veuves — qui a suivi le convoi, sans témoigner d'autre affliction que celle qu'elle éprouve ou tient à simuler,

s'approche de la fosse et jette un peu de terre sur le corps en disant : « N... (prénom du défunt), nous te pardonnons le mal que tu nous as fait : aux heures de joie et de peine nous penserons à toi, et nous espérons que, satisfait de notre fidélité, tu assureras notre prospérité et notre bonheur. »

C'est à ce moment-là aussi que les veuves musulmanes font, quelquefois, remise au défunt de la portion de leur dot qu'il restait devoir.

Un lattis de branchage est placé un peu au-dessus du corps de telle sorte que la terre rejetée dans la fosse ne vienne pas écraser le cadavre. Un exhaussement du sol marque pendant quelque temps le lieu de la sépulture; puis, le lattis cède, la terre se tasse et il ne reste plus trace de rien.

Il n'y a pour ainsi dire pas de cimetières : d'ailleurs, les païens, tout au moins, ne tiennent pas à ce que l'on sache où reposent leurs morts, sans doute en raison de cette croyance que l'esprit des morts rôde volontiers là où se trouvent les sépultures et que, convenablement sollicité, il peut déchaîner les pires calamités.

Exceptionnellement, une pierre marque le côté de la tête et c'est sur cette pierre que l'on fait alors couler les libations et le sang des victimes.

Il n'est pas rare que l'inhumation soit faite dans la case même du défunt quand il était, de son vivant, chef de famille et, mieux encore, quand il était fondateur de la *lu*. Dans ce cas, habituellement la porte donnant accès dans la case est murée, une porte est ouverte ailleurs dans la paroi, le plus souvent à l'opposé de la première et la case est de nouveau habitée ; quelquefois, la porte de la case est fermée après l'inhumation et on laisse cette construction tomber en ruines. De façon ou d'autre, le mort continue à résider au milieu des siens, l'on est convaincu que son âme vient là, fréquemment, visiter le corps qu'elle animait.

Les objets qui étaient à l'usage quotidien et personnel du mort sont souvent conservés comme des reliques, lorsque ce défunt occupait une certaine situation dans la famille. Certains de ses objets sont, quelquefois, donnés aux meilleurs amis du défunt ; s'il a donné des indications à cet égard, on les respecte toujours.

On ne laisse point de bijoux aux morts.

Deuil.

L'inhumation est le début d'une période de traitement spécial pour tout ce qui touchait de près au défunt.

Veuves. — Aussitôt après l'inhumation, il est procédé à la toilette des veuves. Les sœurs du défunt (ou, à défaut, de vieilles amies) viennent défaire la chevelure des veuves, qu'elles recoiffent en ne nattant pas les cheveux et entourant la tête d'une étoffe qui ne laisse voir que la bouche et les yeux ; tout le corps est comme enseveli sous d'amples vêtements de couleurs sombres.

Dès lors, il est interdit aux veuves de sortir de la maison : cette réclusion doit durer cinq mois pour les femmes libres, trois mois pour les *tara*.

Quant aux veuves enceintes, elles ne doivent pas se soumettre à ce régime.

Pendant sept jours, il n'est rien touché à la succession : le chef des esclaves en a l'administration et reconnaît les droits de celui qui se prétend successeur du défunt ; il reçoit les cadeaux des parents et amis en vue du repas de mortuaille dont l'organisation lui incombe.

Le huitième jour, tout étant prêt, parents et amis se rendent sur la tombe du défunt : là, quelques libations et offrandes sont faites soit par le successeur du défunt, soit par le marabout ; parfois, même, le marabout se rend seul sur la tombe et fait offrande du lait aigre que la famille lui

a donné et dont il fait incontinent son repas; pendant ce temps, parents et amis se livrent à une véritable orgie, si les moyens dont ils disposent le leur permettent. Ce jour-là, le successeur reconnu est installé.

Durant le temps du deuil, les veuves demeurent dans la maison et, à part les obligations rituelles auxquelles elles sont astreintes, elles vivent comme avant la mort du mari. Il est à remarquer que la durée de cette période ne saurait être considérée comme une sorte de délai légal de viduité, car l'on ne s'expliquerait pas, alors, pourquoi ce délai serait différent pour la femme libre et pour la *tara*; ce délai ne correspond d'ailleurs à rien, physiologiquement parlant. Il semble qu'il faille le considérer seulement comme une période obligatoire entre l'état de femme mariée et celui de veuve: comme nous l'avons déjà vu, une marge analogue existe entre l'état de jeune fille et celui de femme mariée.

CHAPITRE IV

LES ENFANTS

La naissance.

Gestation et accouchement. — Quand une femme apparaît enceinte, elle continue d'avoir des relations sexuelles avec son mari jusque vers le cinquième mois ; puis elle cesse ces relations jusqu'au troisième mois de l'allaitement, lequel se poursuit pendant trois ans environ.

Nombreuses sont les femmes enceintes qui mangent une terre ocreuse nommée *kukhu-makhan'*, c'est-à-dire « pierre friable » et que l'on trouve sur les marchés, au même titre que les substances alimentaires.

Il est d'usage que, pendant tout le temps de la grossesse, la femme se nourrisse abondamment et, surtout, mange beaucoup de viande ; il est du devoir du mari de veiller à ce que les désirs alimentaires de sa femme enceinte soient toujours satisfaits.

Le cœur et le foie des animaux, réputés morceaux de choix, lui sont réservés. Lorsqu'un lion est tué dans le

(1) Voir un intéressant article sur « La géophagie dans l'Afrique occidentale » dans *la Géographie*, 1911, page 451. Consulter également le compte rendu de l'Académie des sciences dans le *Journal officiel* du 29 janvier 1912.

voisinage, d'elle-même ou contrainte, la femme enceinte doit manger un morceau de la chair de ce fauve ; avec la peau, les griffes, les dents, l'on confectionne des talismans que la femme doit porter sur ses flancs, afin que le garçon qui naîtra d'elle soit fort et courageux.

La croyance que le fœtus est extrêmement sensible aux influences extérieures est la cause de maintes pratiques qui, sous forme d'interdits, régissent la vie de la femme durant le temps de la gestation. Ainsi, il lui est interdit de prendre le deuil, d'assister à des funérailles, de prendre part, en quoi que ce soit, à tout ce qui concerne la mort ; il lui est interdit de se mêler aux attroupements, afin d'éviter l'influence maléfique de talismans portés par les gens et qui pourraient nuire à son enfant.

La durée de la gestation est, pour l'indigène, absolument indéterminée ; d'aucuns affirment gravement qu'elle peut être de plusieurs années ; la preuve, disent-ils, est que des enfants naissent avec des dents et une conformation très avancée.

D'autre part, il est admis que la fécondation peut ne pas être l'œuvre de l'homme ; l'on en donne pour preuve les enfants mal conformés ou difformes, ils ne sont ainsi, affirme-t-on, que par le fait des esprits.

Qu'une femme commette l'imprudence de passer la nuit à la belle étoile, pour éviter la chaleur intolérable de la case, et elle risque d'être victime des esprits qui, toujours, errent la nuit : l'un d'eux, se transformant en un vent subtil, s'introduira dans son corps et, dès lors, il la possède, elle est sa femme, c'est désormais une incube. C'est par ce raisonnement que l'on explique comment il arrive que les enfants de certaines femmes viennent au monde sous forme animale ; comment certaines femmes causent la mort de tous les hommes qui les épousent : l'esprit qui les possède n'admettant pas le partage avec un humain ; comment, encore, certaines femmes, poursuivies par un

esprit jaloux, accouchent seulement d'enfants mort-nés ou non viables.

Jusqu'au dernier moment, la femme enceinte doit vaquer à ses occupations ordinaires. On lui recommande de se livrer aux besognes un peu rudes du ménage et, notamment, de piler les grains. Ces exercices ont pour but, au moins chez les primipares, de faciliter le travail des couches que toutes redoutent beaucoup, non sans raison.

Lorsque le moment est proche, la parturiente se retire dans sa case avec les vieilles femmes chargées de l'assister. Il n'y a point d'accoucheuses de profession : en tiennent lieu des matrones qui ont eu plusieurs enfants et sont réputées connaître quelques remèdes ou pratiques propres à faciliter ou activer le travail ; elles seules ont accès auprès de la femme ; les hommes, surtout, ne doivent pas l'approcher et le mari lui-même n'est pas admis.

Si l'enfant se présente mal, ou si toute autre complication met la vie de la femme en danger, l'on a recours au magicien ou au marabout, mais il doit accomplir ses pratiques à l'extérieur, sa seule présence à l'intérieur est tenue pour pernicieuse aussi bien pour la mère que pour l'enfant.

« L'accouchement se fait donc dans la position assise, le siège reposant sur une pierre, les cuisses largement écartées et le dos, porté en arrière, soutenu par une amie. » (Docteur Lasnet.)

Quand l'enfant est né, l'on sectionne le cordon ombilical, l'on fait boire à la mère une décoction de feuilles de *dyambakhatan'* (*Combretum glutinosum*), connue pour ses vertus hémostatiques, et on lui met sur la tête une calebasse.

Une des assistantes prend l'enfant entre ses mains, l'élève à hauteur de son visage et lui dit, bien en face, les noms de ses père et mère puis le place, pour le laver, dans la calebasse qui coiffait la mère. Pendant ce temps, l'on a fait annoncer au père la naissance et le sexe de l'enfant.

On allume du feu dans la case : on l'entretient pendant une semaine, sans qu'il soit permis d'y venir enflammer quoi que ce soit, ni d'en distraire une parcelle. Durant cette période, la mère s'alimente en évitant certains mets et boit, de temps à autre, une infusion de feuille de *dyun'* réputée antifiévreuse et régénératrice du sang.

L'enfant n'est mis au sein que vingt-quatre heures après sa naissance, jusqu'alors on ne lui donne que quelques gouttes de lait de chèvre. Seules les femmes peuvent entrer dans la case où il se trouve ; parmi elles, les plus âgées le pressent sur leur poitrine et lui disent invariablement : *ku dyugu!* vilain ! car des compliments lui seraient funestes.

Le matin du huitième jour, un peu avant l'aube, l'accouchée se rend à un carrefour et, là, procède à une manière de purification avec une décoction de plantes ; elle prie également les esprits, qui toujours fréquentent ces lieux, de la protéger ainsi que son enfant. A son retour on laisse éteindre le feu.

C'est le jour choisi pour l'imposition du nom.

Imposition du nom.

Le mari ayant convoqué ses sœurs, celles-ci arrivent avec divers cadeaux consistant en victuailles, coton, pagnes.

D'autre part, une femme de la caste des forgerons et une femme de la caste des griots sont également mandées.

D'habitude, la femme-forgeron lave l'enfant et lui rase la tête en présence des assistants, après quoi le père, d'accord avec sa sœur aînée, déclare le nom (*tokho*) qu'il donne à l'enfant. Ce nom est proclamé par la femme-griot qui, prenant l'enfant, lui fait faire le tour de l'assistance.

Les sœurs du père remettent aux deux femmes de caste les cadeaux qu'elles ont apportés.

Souvent un repas, plus ou moins copieux, est donné en manière de réjouissance et aussi de sacrifice, car une partie importante en est distraite pour être distribuée aux pauvres.

En principe, le nom (*tokho*) d'une personne rappelle la circonstance plus ou moins caractéristique de la venue au monde de cette personne. Ainsi, l'enfant posthume reçoit le nom de son père ; celui auquel on reconnaît une ressemblance avec tel ou tel défunt est nommé comme celui-ci ; la femme, longtemps inféconde, donne à son enfant le nom qui rappelle l'agent auquel elle attribue la cessation de sa stérilité : *Iri-ba* (grand arbre) ; *Mori-ba* (grand marabout).

La mère, qui a perdu un ou plusieurs petits en bas âge, se croit poursuivie par un esprit malfaisant aux atteintes duquel elle s'efforce de se soustraire : tantôt elle recourt à un protecteur puissant, dont elle impose le nom à l'enfant (*Iri-ba*, *Mori-ba*.) ; tantôt elle espère confondre l'esprit malin en lui témoignant qu'il est démasqué, l'enfant se nomme pour cela *Malu-bali* (éhonté) ; tantôt, enfin, elle cherche à égarer son ennemi et, dans ce but, accouche hors de chez elle, dans le premier endroit venu : alors l'enfant peut toujours être appelé *Fili* (abandonné), à moins que l'on ne préfère dire où il a été abandonné, *Gabugu* (cuisine), *Sisi-khoto* (vieux panier), *Yasa* (paille)... ou par qu'il a été recueilli : *Numu* (forgeron), *Dyali* (griot)..., car il se trouve là, une femme pour le recueillir comme si c'était le sien.

L'enfant s'appelle encore d'après le moment, ou l'époque, où il est né : d'où des noms de jours, *Tenen'* (lundi), *Aldjuma* (vendredi) ; de mois, *Dyonkharu* (1er mois de l'année), *Bana* (dernier mois), *Sunkharu* (rhamadan) ; de saison, *Sama* (hivernage).

L'événement sensationnel fait encore impression sur la dénomination de l'enfant : on l'appelle ainsi *Tubabu* (l'Européen) ; *Sikhu* (le cheikh) ; *Sirifu* (le chérif) ; *Kunti-*

giba (le grand chef) pour marquer qu'il a vu le jour lors du passage d'un de ces personnages importants.

Certains noms indiquent, en quelque sorte, l'ordre de la naissance : habituellement, *Samba* est le nom du fils aîné et *Demba* celui du cadet. Dans la famille des Dyallo, chefs du Khasso, *Sambala* a été longtemps le nom de tous les fils aînés ; il ne semble pas y avoir une nomenclature fixe applicable aux enfants pour marquer invariablement leur rang de naissance, chaque famille adopte, en principe, ce qui lui plaît à cet égard.

Les jumeaux sont également appelés *Fune* (jumeau) ; les indigènes islamisés appellent l'un *Alfuséni* et l'autre *Alasana* et couramment *Lasana*. L'enfant qui naît après les jumeaux, est, d'ordinaire, nommé *Sadyo*.

Il est de pratique habituelle de donner à l'enfant le nom d'un parent ou d'un ami, mort ou vivant, le *tokho* n'indique donc pas toujours une caractéristique personnelle.

Il n'est pas toujours possible d'appeler un individu par son nom. Ainsi, les époux ne doivent pas prononcer le nom de leurs beaux-parents respectifs ; il n'est pas bienséant que la femme prononce le nom de son mari, les sujets le nom du chef.

Or, il advient fréquemment que ce nom est précisément celui donné à l'enfant. D'où l'emploi de périphrases ou d'antiphrases : *Khe-ba*, *Khe-khoto* (le vieux), *Musu-ba*, *Musu-khoto* (la vieille), appliqués à des tout petits.

Le plus souvent l'on a recours à des synonymes : *Gaku* pour *Sambala* ; *Kibili* pour *Demba* ; *Gafure* pour *Awa* (Ève) ; et les noms musulmans sont traités pareillement : l'on dit *Bakari* ou *Basaro* pour Abou Bekr ; *Sadya* pour Ali ; *Demba* pour Omar ; *Sambala* ou *Gaku* pour Ahmadou ; *Binti* ou *Dyati* pour Fathma.

Ce n'est pas tout, le père et la mère appartiennent souvent à une tribu différente et chacun tient à donner à l'enfant un nom qui lui plaît : par exemple, le frère l'appel-

lera *Sirman*, avec pour synonymes *Alkau*, *Nege*, *Fara*, et au lieu de *Sirman*, la mère emploiera *Digidyan'*, avec pour synonymes *Kanyalin'*, *Kéléfula-Kummakhan'*.

Cet exposé montre combien l'individu est difficile à identifier par son nom. Dans la famille, on le désigne par celui de ses noms que l'on emploie de préférence, précédé de celui de sa mère : nous avons vu *Awa-Demba*, *Kombose-Saféré*, tous les *Sambala* des Dyallo sont ainsi différenciés : *Kinti-Sambala*, *Dyuka-S.* *Makhasé-S.*

Hors de la famille, on fait suivre le nom sous lequel on connaît le plus ordinairement l'individu, de son nom de famille (*dyamu*) : on dit, par exemple, *Samba Dyallo* : s'il y a lieu de préciser l'on donne le *tokho* du père ou celui de la mère, voire même celui du village.

Parfois, l'on emploie couramment accolés le *tokho* et son synonyme : *Musa-Dyigi*, *Gafure-Awa*.

Entre camarades, le surnom est fréquent, mais il est bienséant de le réserver pour l'intimité.

Filiation.

Les enfants nés durant le mariage sont considérés comme ayant pour père le mari : ce sont les enfants légitimes.

En se basant sur cette seule présomption, la famille compte comme siens des enfants qui lui sont étrangers et repousse, au contraire, des enfants qui lui appartiennent.

Bien que né durant le mariage, l'enfant n'est, toutefois, légitime qu'après avoir été reconnu par le mari : c'est pourquoi le mari est prévenu dès l'accouchement ou, s'il est absent, dès son retour ; du fait qu'il ne proteste pas, il confère la légitimité à l'enfant ; il est d'ailleurs de l'intérêt de celui-ci que l'annonce de sa naissance ne soit point différée parce qu'en raison de la polygamie, le mari pou-

vant être père de plusieurs enfants dans un délai rapproché, c'est l'enfant qui lui est déclaré le premier qui est l'aîné.

C'est au mari et à lui seul qu'appartient le droit de désavouer l'enfant et point n'est besoin pour cela de grandes formalités, son opinion fait loi.

Mais il est infiniment rare que le mari désavoue les enfants nés de sa femme, même s'il peut invoquer une impossibilité physique, même en cas d'adultère ou de naissance précoce. Cela explique et justifie dans une certaine mesure que la légitimité soit parfois contestée. Le maître mort, les enfants sont facilement portés à exclure ceux dont la légitimité est contestable.

D'ailleurs, d'une façon générale, la contestation d'état ne peut être que fréquente: l'homme fonde souvent plusieurs familles, également légitimes, très éloignées et s'ignorant plus ou moins entre elles. La femme, traînée comme esclave d'un bout à l'autre du Soudan, procrée des frères qui s'ignorent et même se trouvent être ennemis, sans le savoir.

Il y a des enchevêtrements dont il est impossible de préciser les modalités. A l'homme, à la femme de reconnaître leurs enfants respectifs ou communs, mais cette reconnaissance qu'ils imposent dans une certaine mesure n'est pas toujours respectée après leur mort : l'histoire du Khasso nous l'a prouvé.

Il convient de signaler une coutume qui a été, sinon exclusivement, du moins bien souvent, engendrée par l'esclavage.

La mère, toujours sujette à se voir enlever son enfant, lui faisait une marque (*no*) pour le reconnaître ; le maître agissait de même envers son esclave. Pour le but poursuivi — qui était de reconnaître facilement le *sujet marqué* — il fallait que la marque persistât, quelles que fussent les vicissitudes de la vie de l'individu : c'est pourquoi on la faisait sur le corps lui-même ; d'ordinaire elle consistait en inci-

sions plus ou moins longues, profondes et nombreuses faites dans la peau et disposées arbitrairement en un ou plusieurs endroits du corps.

Il n'est pas douteux que certains tatouages ont été, parfois, la caractéristique de telle ou telle famille, mais il n'est pas douteux non plus que cette caractéristique a perdu, la plupart du temps, toute sa valeur sous des influences diverses, parmi lesquelles l'on doit citer l'abus et l'imitation.

En général, l'indigène donne comme preuve de sa qualité d'homme libre, le fait qu'il ne porte pas de tatouages ; mais quelquefois, aussi, il s'enorgueillit d'une marque qui affirme aux yeux de tous qu'il appartient à une grande famille.

Dans le Khasso, on trouve des Dyallo et des Sidibé marqués de trois petites entailles au front et aux tempes ; des Soussokho portant trois incisions pariétales et parallèles, qui leur balafrent la joue depuis la tempe jusqu'au maxillaire inférieur et trois petites encoches à la base du nez, verticales, parallèles, surmontant un petit carré ; il en est des Khanouté comme des Soussokho, mais les trois entailles pariétales s'arrêtent au maxillaire supérieur et il n'y a point de petit carré frontal.

Le tatouage qui, normalement, est appliqué peu après la naissance, non seulement aux enfants de la famille, mais aussi à ceux des captifs de case, ne peut donc donner la certitude que celui qui le porte est un enfant de la famille, d'autant plus qu'il peut être — et qu'il est souvent — imité : sa valeur est donc sinon absolument nulle, du moins fort sujette à caution, en tant que commencement de preuve de légitimité.

L'enfant légitime prend la condition et le nom de famille de son père : il appartient à son père et hérite, le cas échéant, de ses père et mère, comme nous le verrons.

L'enfant né hors mariage (*Khono ndin*, enfant du ventre) se rattache exclusivement à la famille de sa mère : l'aîné

de ses oncles maternels lui tient lieu de père, il prend sa condition et son nom, mais il n'hérite de personne. Il peut être légitimé, comme nous l'avons déjà dit, il suffit que celui qui épousera sa mère le prenne comme son fils moyennant le consentement de la famille de la mère à laquelle il donne une vache, et celui de sa propre famille. Bien entendu si cette légitimation lèse des intérêts, ce qui est fréquent, la légitimité ne manquera pas d'être contestée à la mort de l'adoptant.

L'enfant né durant le mariage et que le mari désavoue est qualifié *dyanga-din'* (1), il suit le sort de sa mère et se rattache à son oncle maternel comme l'enfant naturel.

L'adoption n'est pas inconnue, mais elle diffère profondément, d'ordinaire, de ce qu'elle est dans notre droit. Souvent, en effet, l'adoptant a déjà des enfants et ceux-ci que, de son vivant, il dépouille des biens dont ils auraient hérité à sa mort, font tout ce qu'ils peuvent pour nuire à l'adopté.

Ainsi comprise, l'adoption est le fait de l'homme puissant, qui a trouvé dans l'adopté celui qu'il estime le plus digne d'être son continuateur.

Il advient aussi que l'adoptant n'a pas d'enfant et qu'il choisit l'adopté précisément pour lui en tenir lieu. Cette forme a été assez pratiquée autrefois où le maître pouvait ainsi se donner un continuateur dans la personne d'un captif de case, dont il avait éprouvé l'affection et le dévouement.

Enfance.

L'enfant en bas âge vit surtout dans l'intimité de sa mère, parfois il voit peu son père et, même, si celui-ci est un de ces commerçants dont le gynécée est dispersé, il ne le connaît guère plus qu'un étranger : ses premiers ans se passent donc quasi exclusivement sous l'égide maternelle.

(1) Ce terme nous paraît signifier « enfant de l'ordure ».

En général, la mère allaite elle-même son enfant et cela durant deux à trois ans; elle le porte à califourchon dans le dos ou, si elle en a le moyen, le fait porter de même par une esclave : le pagne qui le retient dans cette position lui laisse la tête ballante tandis que, d'autre part, il aplatit les seins de la porteuse.

Dès qu'il commence à marcher il prend ses ébats dans la *lu*; un peu plus tard, il va polissonner au dehors.

Vers sept ou huit ans, une transition se produit; d'ordinaire, la fillette se confine désormais, de plus en plus, dans la *lu*; le garçonnet, au contraire, quitte la tutelle maternelle, il n'est plus admis à coucher dans la case de sa mère; il va partager le logis de ses congénères de tous âges, ou même celui des captifs de case des deux sexes; on l'emploie aux travaux des champs, selon ses dispositions, et il se conduit instinctivement selon l'exemple de ses aînés.

Puberté.

De la sorte fille et garçon atteignent l'époque de la puberté. Il y a, à cet égard, deux choses distinctes qu'il est essentiel de ne pas confondre : d'une part la puberté naturelle, qui ne présente rien de spécial à signaler, sinon qu'elle paraît survenir, chez l'un et l'autre sexe, peut-être un peu plus tôt que dans nos pays ; d'autre part, ce que l'on pourrait appeler la puberté civile, c'est-à-dire l'époque où, publiquement, le garçon et la fille sont reconnus sexuellement aptes à contracter mariage.

La puberté civile est marquée par la circoncision pour les garçons, par l'excision pour les filles.

Ces cérémonies n'ont pas lieu tous les ans, car elles occasionnent aux familles d'importantes dépenses. L'on attend une année d'abondance moyenne et, de plus, l'on opère en saison froide pour assurer le succès de l'opération chirur-

gicale ; les indigènes islamisés retardent jusqu'après le rhamadan et les païens les imitent.

Lorsque les circonstances sont jugées favorables, le chef de village, à l'instigation de quelques personnes intéressées, donne ce que l'on nomme *lasigi-sinyalo* : la « veillée d'assise », c'est-à-dire qu'il réunit les familles sur la place du village pour décider s'il y a lieu ou non de procéder à la cérémonie et, dans l'affirmative, en fixer la date.

Si l'on a décidé de procéder à la cérémonie, chacun prévient parents et amis et s'apprête en conséquence ; dès ce moment, il y a tous les soirs une « veillée » sur le *béra*, on l'annonce par des batteries spéciales de *baringo* (sorte de tambour), les jeunes gens surtout, garçons et filles, ne manquent pas de venir pour se divertir.

Quelque temps avant le terme choisi a lieu un deuxième *sinyalo*, dans lequel l'on procède à l'élection du *khamarin'-kuntigo* : chef des jeunes maîtres. C'est, pour l'ordinaire, un captif de case, qui a pour mission d'organiser la fête : pour un temps, ses décisions vont révolutionner les villages car, dans ces circonstances, ce sont les « jeunes maîtres » (*khamarin'*), comme l'on appelle les jeunes gens non encore mariés, qui dominent. Aussi, les maris et les pères ont-ils soin de faire bonne garde contre ces noctambules, qui ont toutes les audaces et prennent tous les droits.

Le *khamarin'-kuntigo* a charge d'organiser les divertissements et, à cet effet, il convoque, à tour de rôle ou simultanément, les jeunes garçons et les jeunes filles ; il est de droit le médecin, *sema*, des circoncis ; sa fonction la plus délicate est de rechercher et d'engager les deux personnages importants nommés *mama-dyombo* et *gankurango*.

Excision des fillettes. — Les familles s'entendent pour faire pratiquer cette opération le même jour.

La fillette âgée de 10 à 13 ans est assise sur une pierre ; l'opératrice, une femme de forgeron, se place derrière elle



Fig. 6. — Un *gankurango*.

et lui tranche le clitoris avec un mauvais couteau. Cela se passe à l'intérieur de la *lu*, en présence des femmes seules. L'hémorragie, peu abondante, d'ordinaire, est arrêtée à l'aide d'une application locale de cendres végétales.

Les opérées sont réunies dans une seule et même case où elles reçoivent les soins d'une vieille captive de case réputée pour ses connaissances médicales et, pour cela, qualifiées *sema-muso* : « savante », « doctoresse ».

Pour le temps de réclusion qui leur est imposé, les excisées ont la chevelure enveloppée dans un morceau d'étoffe, enroulé en forme de calotte ; elles portent pour tout vêtement un pagne étroit qui cache à peine le milieu du corps; les ablutions leur sont interdites.

Durant les sept premiers jours, elles ne sortent que par nécessité absolue ; ultérieurement, quand elles vont au dehors, elles agitent une sorte d'appareil composé d'un bâton sur lequel sont enfilés des morceaux de calebasses : au bruit que font ces débris en s'entre-choquant, les passants doivent s'écarter.

Le huitième jour, le *mama-dyombo* entre en scène. Ce personnage est un magicien qui a pour mission d'éloigner les esprits malins, de les découvrir et de les châtier. Ses pouvoirs sont exorbitants, car la personne qu'il accuse et convainc de sorcellerie est vouée à la mort la plus horrible, par les supplices.

Nul n'est à l'abri de ses accusations, mais il les dirige le plus souvent, sinon exclusivement, contre les femmes, surtout les vieilles, lesquelles sont facilement considérées comme les causes des malheurs dont elles sont cependant les premières à souffrir : mort, prématurée ou non, du mari ou des enfants, maladies incurables.

Le *mama-dyombo* est souvent un individu de la caste des forgerons, parfois aussi un captif de case. La science de ce métier s'acquiert peu à peu, par l'enseignement pratique, que l'élève soit le fils ou seulement l'ami de

l'initiateur. Des danses, des chants, des moyens divinatoires, un costume spécial forment tout le bagage du *mama-dyombo*.

Les chants ont pour sujet, tantôt les méfaits des esprits du mal, tantôt des événements épiques ; ils comportent des refrains que des femmes de griots reprennent en chœur. Un orchestre accompagne et soutient le chanteur et rythme, en même temps, ses exercices chorégraphiques.

Le *mama- dyombo* fait volontiers emploi d'une langue un peu différente du langage courant : soit que les vieilles traditions renferment des mots ou des tournures désuets, soit qu'il emprunte à d'autres dialectes, soit qu'il crée spontanément des expressions destinées à étonner son auditoire : c'est pourquoi il arrive que celui-ci ne comprend qu'imparfaitement ce que dit le magicien, et ces passages incompréhensibles, au moins pour le vulgaire, ajoutent beaucoup à la renommée du *mama-dyombo*.

Les danses sont la mimique plus ou moins expressive des chants et surexcitent l'attention des spectateurs.

Chants et danses convenablement combinés permettent au *mama-dyombo* d'accéder à l'extra-lucidité — du moins on l'affirme — qui lui permet de découvrir les esprits malins; sans doute le sens divinatoire de ce magicien se soutient par bien d'autres pratiques, mais celles-là lui servent de fondement.

Le costume du *mama-dyombo* est différent pour la nuit et pour le jour. Pour la nuit, il est constitué par des lanières étroites d'écorce de *kunye* (*Guiera senegalensis*) et de *faro* (*Bauhinia reticulata*); l'homme disparaît entièrement sous cette enveloppe qui se termine au-dessus de la tête par une manière de pompon : c'est de ce détail que vient l'appellation *mama-dyombo* qui signifie l' « ancêtre au pompon ».

Durant le jour, l'artiste disparaît sous un cône d'étoffe marron ; au-dessus de la tête les plis de l'étoffe sont liés au-

tour d'un bâtonnet qui porte un pompon et de menus objets (grelots, amulettes musulmanes); les bords de l'étoffe n'étant pas cousus sur une petite longueur à hauteur du visage, l'homme peut suffisamment voir par cette fente, tout comme il le peut entre les lanières de son costume nocturne.

Ce costume, diurne ou nocturne, n'est pas un travestissement burlesque destiné à amuser les badauds : il transforme l'individu au point que, par ce seul artifice, il se trouve comme retranché de l'humanité ambiante.

Le *mama-dyombo* est comme le jouet d'une puissance supérieure en lutte avec les esprits du mal, pour le bien de l'humanité; tout ce qu'il fait, tout ce qu'il dit traduit en quelque manière les phases de ce combat. Les femmes, qui reprennent en chœur les refrains de ses chansons, se prétendent en butte aux tourments que leur infligent les esprits malmenés par le *mama-dyombo* et, pour cette raison, celui-ci a beaucoup de peine à recruter ces auxiliaires.

Le *mama-dyombo* n'est pas recherché seulement pour les fêtes de l'excision, il est appelé chaque fois qu'un malheur ou une calamité nécessitent sa présence. Il est la terreur des femmes, car elles sont ses ordinaires victimes.

Dans les fêtes de l'excision, il apparaît comme le gardien vigilant et indispensable, car, affirme-t-on, les esprits malins sont très friands de la chair des jeunes fillettes.

Tous les soirs, au coucher du soleil, les jeunes opérées s'asseoient à terre devant la porte de leur case, l'une contre l'autre, les jambes allongées ; leurs amies viennent se placer en face d'elles et les jeunes gens se mettent aussi de la partie, accentuant par leurs taquineries et leurs facéties, la gaîté qui règne bientôt.

Les jeunes amies des opérées chantent en battant des mains, quelques-unes dansent et les fillettes, qui ne quittent pas leur position, battent aussi des mains, et, d'autre part, comme elles agitent les jambes selon le rythme, la place de leurs talons se trouve marquée par deux sillons.

Le *mama-dyombo* vient là réconforter ses protégées, il préside quelques moments à leurs ébats, puis donne le signal du départ et, ouvrant la marche, il entonne le refrain :

> Voici notre mère, nous n'avons plus rien à craindre,
> Voici notre mère qui est venue protéger ses enfants.

que tous les assistants reprennent en chœur.

Arrivé sur le *bera*, il chante :

> Faisons un petit tour de termitière,
> Pour notre mère.

Et il danse en lançant des couplets où lui-même est mis en scène sous des pseudonymes divers, par exemple :

> Fa Moussa habite une case tout en paille,
> De la base au sommet.

Suffisamment excité par ces préambules, qui ont attiré la foule des spectateurs et avancé la soirée, il s'écrie :

> Tu me chasses quand je me secoue.

C'est le signal attendu, par lequel il annonce qu'il va commencer ses récits : exploits légendaires, faits de guerre, traditions historiques et surtout, surtout, descriptions horfiantes de scènes de sorcellerie.

A la lueur d'un feu de paille, à la clarté de la lune, le spectacle ne manque pas d'originalité ; il se prolonge souvent assez avant dans la nuit.

Lorsque la guérison des fillettes est assurée, le comité des fêtes fixe le jour de la purification. Ce jour-là, dans la matinée, le *mama-dyombo* va chercher ses jeunes protégées. Elles quittent leur case à la suite de la vieille *sema* et aussitôt, la foule des parents et des amis les entoure.

Le *mama-dyombo*, qu'escortent des musiciens, domine la foule qui dévale par les rues, comme une procession allant



Fig. 7. — La purification des excisées.

A droite, deux fillettes, encore revêtues du costume qu'elles portaient pendant la période de réclusion, gagnent le bord du Sénégal, escortées de la vieille *sema* (que l'on voit derrière elles, au premier plan

au fleuve (1). L'on arrive ainsi sur la grève, au lieu dit Gadyola fréquenté par les lavandières à cause de l'eau claire et peu profonde non moins que pour les nombreux et gros cailloux sur lesquels le linge peut sécher sans se salir.

Les parentes, les amies entrent dans l'eau, à la suite des fillettes, chacune de celles-ci s'asseoit sur une pierre émergeante et l'on procède à sa toilette. Tout d'abord, on la débarrasse de l'infect haillon qui emprisonne sa chevelure et l'on défait les nattes crasseuses ; puis l'on nettoie tout le corps, en commençant par les pieds. Le milieu du corps est toutefois réservé, le pagne sale continue à le dérober aux regards.

Pendant ce temps, le *mama-dyombo* divertit les badauds. Installé au milieu d'une place de sable fin, il se livre à des exercices d'acrobatie qui témoignent d'une rare souplesse.

Tout à coup, il s'interrompt et interpelle une fillette de l'assistance : troublée, elle s'étend tout de son long devant lui, le haut du corps relevé sur les coudes. Il l'interroge pour savoir quel est son « bon ami », mais la fillette ne répond pas, elle joue avec les grains de sable, tandis qu'autour d'elle on se gausse de son attitude gênée et plus encore de son silence. Elle n'a donc pas de « bon ami » : vrai, en voilà une petite sotte ! Une amie vient à son aide, elle donne un de ses pagnes en gage au *mama-dyombo* et obtient ainsi de relever la fillette, qui s'en va toute confuse.

Depuis la veille, le *mama-dyombo* interroge ainsi les fillettes déjà excisées et chacune lui nomme bien vite « un bon ami » qui, s'il est présent, doit verser un *tamma* au *mama-dyombo* pour obtenir qu'il laisse la jeune fille en paix ; en l'absence du « bon ami », un camarade, ou une personne quelconque, peut agir de même, sinon le *mama-*

(1) Nous allons raconter la scène à laquelle nous avons assisté à Médine.

dyombo ne lâche pas sa proie; ce sont les menus profits du métier.

La toilette des fillettes terminée, on reprend le chemin du village, chacun rentre chez soi.

L'après-midi est employée, dans la famille, à parer la jeune opérée : on lui met les bijoux les plus précieux dont les parentes et les amies se dépouillent pour elle, on la couvre même des vêtements les plus riches dont on dispose ou que l'on emprunte, on lui passe aussi un pantalon souvent en soie rouge pour une jambe et verte pour l'autre.

Vers le soir l'on réunit toutes les fillettes ainsi parées pour les promener processionnellement à travers la ville. A cet effet, chacune d'elles est placée à califourchon sur les épaules d'un grand gaillard; les parents, les amis et de nombreux musiciens font escorte. Au rythme des batteries de tambours, elles virevoltent au-dessus de la foule en agitant des mouchoirs (genre madras) ou des écharpes de mousseline, telles de petites marionnettes.

Des toutes petites filles — de quatre ou cinq ans — ont, elles aussi, été costumées et paradent de même. C'est une joie délirante qui coule à pleine rue.

De-ci, de-là, on fait halte, une place est dégagée, les fillettes sont mises sur leurs pieds et font montre de leurs talents chorégraphiques; les toutes petites figurantes ne sont pas les moins applaudies pour leurs manières prétentieuses et guindées. L'on parcourt ainsi la ville et les villages les plus proches, qui comptent quelques filles parmi les opérées. Et l'on rentre à la nuit tombante exténué, mais si content!

Enfin, a lieu la cérémonie finale, quelques jours après la purification, un vendredi de préférence.

Dès le matin, les batteries de *baringo* convoquent les intéressés sur le *bera* : les notabilités sont présentes et une foule forme un cercle étendu dont les fillettes excisées occupent l'un des points.

Des griots s'agitent au centre; le plus qualifié d'entre eux

dirige la cérémonie. A son ordre, les fillettes sont amenées, elles se présentent en file indienne ; chacune, enveloppée d'un long voile de mousseline blanche, marche le corps penché en avant, les mains appuyées sur les épaules de celle qui la précède; cette manière de monôme — auquel, on donne, s'il y a lieu, plus d'ampleur par l'adjonction de filles déjà excisées — défile à l'intérieur du cercle, ayant à ses côtés la vieille *sema* armée d'une baguette en chaume de mil ; la femme-forgeron, qui a exécuté l'opération, ferme la marche, portant à la main un sabre nu à lame effilée, emblème de sa fonction.

Après ce défilé, les fillettes se placent sur un rang à l'endroit du cercle que leur indique le griot.

Le griot fait alors avancer la vieille *sema* et d'une voix retentissante : « Voici, dit-il, la bonne mère qui a soigné nos enfants, elle ne les a laissé manquer de rien, ainsi qu'en témoignent ces deux fagots (1) », et l'on fait une ovation à la vieille, laquelle reprend sa place.

Le griot fait avancer une des fillettes, elle disparaît entièrement sous de la mousseline blanche et s'approche des notabilités! Alors le griot crie à pleins poumons : « Voici une telle, fille d'un tel. » La fillette s'incline devant les notabilités en ployant légèrement les genoux et, en même temps, le griot lui découvre la figure ; elle regagne sa place, pendant que le griot, revenu au centre, clame de toutes ses forces les cadeaux faits à la fillette à l'occasion de cette cérémonie.

Il exagère si bien les choses, qu'il en résulte une sorte de surenchère entre les donateurs, celui-ci voulant paraître plus riche ou plus généreux que celui-là, et chacun s'approche du griot et lui confie son offrande qu'il présente

(1) Tant que dure la réclusion des fillettes, il est d'usage que parents et amis envoient chaque jour des plats copieux de nourriture. A chaque plat reçu la vieille *sema* met de côté une tige sèche de mil. Toutes ces tiges réunies forment à la fin de la période de réclusion un tas plus ou moins gros; plus il est gros plus il a été donné de nourriture et plus les fillettes ont fait ripaille. C'est à quoi fait allusion le griot.

solennellement. « Devant toute cette nombreuse assistance, en présence de tel et tel (noms des notabilités), un tel (parent ou ami) donne à une telle fille d'un tel, telle chose (nature, qualité, valeur). » Tous ces cadeaux seront donnés à la jeune fille lors de son mariage.

Les présentations finies, l'on se sépare et c'est alors que commencent de véritables orgies (*nyara*), chaque famille se faisant un point d'honneur d'héberger largement les parents et amis venus pour la cérémonie, et c'est pourquoi il n'est pas possible de procéder tous les ans à cette cérémonie, les moyens du plus grand nombre n'y suffiraient pas. Il est bien de tradition que les invités contribuent dans la mesure du possible, mais ce n'est là qu'un appoint insuffisant.

Aussi, advient-il souvent que, incapables de faire face aux dépenses considérables de la *nyara*, les familles procèdent à l'excision dans l'intimité, mais c'est là, à n'en pas douter, un accroc à la coutume, l'on ne s'y résout qu'à contre-cœur et les jeunes gens ne s'y résignent pas volontiers.

A bien saisir les détails, il semble que cette fête est, au moins par origine, un rite de passage, destiné à marquer l'époque de la puberté civile : le régime auquel les fillettes sont soumises en est une preuve et la présentation qui marque la fin de la cérémonie évoque comme une manière de renaissance.

En tout cas, désormais, chacun peut savoir qu'il y a, dans telle famille, une fille à marier et se faire, par l'importance des cadeaux qui lui ont été donnés et qui lui appartiennent, une idée de sa qualité.

La fillette se trouve grandie aux yeux de tous, c'est, malgré sa jeunesse, une petite femme et c'est pourquoi les fillettes sont si impatientes d'être excisées et, plus encore, désireuses que ce soit en grande pompe. De là une coutume touchante. Il arrive que de pauvres gens n'ont pas le moyen de faire face aux frais qu'occasionnent de pareilles fêtes, alors leur

petite fille est prise, ou se place, sous la tutelle d'une famille plus à l'aise qui se charge de tout. Lorsque la cérémonie est accomplie, l'enfant ainsi assistée a, le plus souvent, à cœur de remercier ses protecteurs et, chaque jour, elle va mendier de porte en porte et leur verse le produit de ses collectes, jusqu'à ce qu'ils se déclarent satisfaits.

Il est d'ailleurs bienséant que le maître prenne à sa charge les frais de l'excision des fillettes de ses serviteurs ou de ses clients pauvres.

Pour cette cérémonie, les classes sociales disparaissent; bien plus, entre les fillettes qui y ont pris part naît une sorte de fraternité qui se manifeste par le secours et l'assistance mutuels au cours de la vie. Nous donnerons à ce sujet des détails en parlant de la circoncision.

Circoncision. — Tout ce qui concerne la circoncision est décidé et organisé comme il a été dit plus haut pour l'excision. Le *khamarin'-kuntigo* doit surtout engager un *gankurango*, lequel joue un rôle important.

Le *gankurango* est une manière de magicien qui a, comme le *mama-dyombo*, ses chants, ses danses et son costume spécial.

Il chante les hauts faits des anciens, mais surtout dévoile les pratiques de sorcellerie en racontant les crimes des esprits du mal et de leurs disciples.

Ses danses sont des mimiques de ses récits, d'aucunes ont un caractère rituel marqué.

Son costume consiste en un filet qui couvre le haut du corps, la tête comprise, jusqu'à la ceinture à partir de laquelle pendent, jusqu'à mi-cuisse, des ficelles terminées par des pompons; une ceinture en cuir et un bandeau frontal maintiennent cette résille en place. Au sommet de la tête sont fixés quelques piquants de porc-épic destinés, paraît-il, à rappeler que le premier *gankurango* simulait le porc-épic; aux bras, aux jambes sont attachés des amulettes et les poignets portent invariablement des queues

de vaches, insigne habituel des individus qui s'occupent d'occultisme.

Au cours de ses exercices chorégraphiques, le *gankurango* fait toujours usage d'une sorte d'épée courte à lame droite.

Le *gankurango* est forgeron de caste, il s'instruit par la pratique, à l'école de son père le plus souvent.

Pour les veillées où doit paraître le *gankurango*, une batterie spéciale de tambour convoque d'abord l'assemblée : lorsque celle-ci est suffisamment compacte, tous les musiciens s'en vont en corps chercher le *gankurango* qui est dans une case proche du *bera*. Il s'annonce en criant : « Quel est l'homme assez intrépide pour enlever le tamtam d'or de Kolibantan dans le Nyani ? (1) » L'un des griots répond : « Avance un peu et tu le verras ? »

Le *gankurango* fait quelques pas et répète sa question, qui reçoit la même réponse ; à ce jeu répété, il arrive peu à peu au centre de l'assemblée. Là, il entonne un refrain que les femmes griotes reprennent en chœur et il se met à danser au rythme de sa propre chanson.

Tout à coup, il s'arrête, face à l'orchestre, et, de sa voix nasillarde et aiguë, il lance un nouveau refrain, aussitôt répété par les femmes, tandis que, d'une allure souple, il repart en faisant tournoyer son sabre et débitant une nouvelle histoire.

De temps à autre il s'arrête, fatigué, et cet entr'acte est mis à profit par les jeunes gens, impatients de s'agiter. Mais, le *gankurango* reparaît et chacun reprend sa place, pendant qu'il commence une nouvelle histoire.

Vraiment, à la lueur blafarde de la lune ou à la clarté falotte d'un feu de tiges sèches de mil, ces récits ont un charme attirant, et le silence quasi-religieux de cette assemblée, qui regarde et écoute, impressionne.

(1) Allusion probable à l'expédition que Dyouka Sambala tenta contre le Nyari, sans succès.

Certaines de ces chansons sont analogues à nos chansons de gestes, le plus grand nombre sont des récits de sorcellerie. De ces dernières, voici deux échantillons :

La botte de paille.

Que ceux qui sont protégés contre les sorciers me viennent en aide !

Il était une vieille femme qui avait eu beaucoup d'enfants, mais à laquelle un seul restait : c'était un garçon. Un ami dit un jour à ce jeune homme : « Tu ne sais sans doute pas que ta mère est sorcière, que c'est elle qui a « mangé » (1) tous tes frères et que tu auras le même sort ? » Le jeune homme avoua son ignorance de ces choses et affirma, bien haut, que sa mère n'était pas sorcière.

— « Eh bien, dit l'ami, cette nuit même, les sorcières viendront danser sur le *bera* et il ne tient qu'à toi de voir ta mère parmi elles. »

— « Comment, demanda le jeune homme.

— « Voici : je vais mettre une grosse botte de paille sur le *bera*, tu te cacheras dedans, nul ne soupçonnera ta présence et tu pourras voir tout à ton aise. »

Ainsi fut fait.

Or, le compagnon du jeune homme — et à l'insu de ce dernier — était un sorcier, qui voulait du mal à sa mère. La nuit venue, à la sarabande des sorciers sur le *bera*, le jeune homme vit sa mère et il entendit un sorcier crier :

— « Que la botte de paille regarde et elle verra sa mère. »

Le lendemain le jeune homme tua sa mère.

La sorcière.

Deux femmes avaient le même mari ; l'une était sorcière

(1) Il faut entendre par là « faire disparaître ».

et sans enfant ; l'autre avait eu plusieurs enfants qui tous avaient été « mangés », à son insu, par sa compagne ; un seul restait qui marchait à peine.

Un jour, la mère alla chercher de l'eau et laissa son enfant à sa compagne. Celle-ci saisit l'enfant par une jambe, le jeta dans un mortier et, brandissant un pilon, se préparait à broyer l'enfant, pour le manger plus facilement, quand, tout à coup, le petit sourit et lui tendant les bras lui dit : « Petite mère, laisse-moi vivre et je rirai pour toi. » Et la sorcière émue le laissa vivre.

Par cela même qu'il a pour mission de découvrir les esprits du mal, le *gankurango* doit être versé dans la connaissance des pratiques divinatoires. Chacun, à cet égard, a des moyens multiples, mais les chants et les danses sont combinés, le cas échéant, pour amener l'extra-lucidité. Le *gankurango* sait donc acquérir à son gré — à ce que l'on affirme, du moins — une seconde vue.

Son rôle, dans la circoncision, nous le montre agissant comme doué d'un pouvoir mystérieux et investi d'une manière de sacerdoce.

Le huitième jour avant l'opération, de grand matin, le *gankurango* réunit tous les jeunes gens : ceux circoncis au cours des années précédentes et ceux qui vont l'être ; à la tête de cette bande il va à la recherche de l'arbre qui formera le pilier central de la case des circoncis (*bire*), ce pilier est appelé *birimakho* : le maître du *bire*.

Le *birimakho* est le tronc d'un *gèno* (*Pterocarpus rinaceus*) de moyenne grosseur, présentant cette particularité de se bifurquer à 1 m. 50 environ du sol et de telle façon que le soleil, dans sa course, passe sur le milieu de la fourche, dont une branche est ainsi dirigée vers le nord et l'autre vers le sud : cette orientation assure à l'arbre des vertus spéciales.

Pour arriver jusqu'à ce *gèno*, le *gankurango* agit comme

un inspiré : à peine a-t-il pris la tête de la bande qui l'accompagne, qu'il marche à une vive allure, laquelle s'accélère au point de devenir une course éperdue ; les plus agiles le rejoignent alors et le frappent avec des branches pour l'obliger à se modérer.

Lorsque l'arbre est découvert, on le coupe en réservant la fourche; puis, le *gankurango* saisissant un coq roux, qu'il a apporté à cet effet, lui tranche le cou et du sang, qui jaillit, asperge l'arbre en prononçant des paroles qu'il accompagne de gestes rituels.

On enveloppe dans un pagne blanc le *gèno*, ainsi consacré *birimakho* (1), et deux des jeunes gens le chargent sur leur tête et le portent jusqu'à proximité du village.

Là, s'organise un cortège : les jeunes gens entourent le *birimakho* porté comme il vient d'être dit et sur lequel un griot, monté à califourchon, bat du tambour ; en avant marche le *gankurango* qui chante une mélopée nasillarde entrecoupée du refrain *Fa Tamba* (2), sorte de pseudonyme du *gankurango*, que tous répètent en chœur et l'on dirait d'une sorte de litanie dont voici une traduction libre :

Ni votre père,	*Fa Tamba* —	ni votre mère,	*Fa Tamba*
Ne peuvent faire,	*Fa Tamba* —	ce que je fais,	*Fa Tamba*
Pour mon métier,	*Fa Tamba* —	il faut un homme,	*Fa Tamba*
De qualité,	*Fa Tamba.*		

Arrivé sur le *béra*, le *gankurango* fait déposer à terre le *birimakho*.

Le *sema* vient l'y prendre et le porte à l'endroit — généralement hors du village — choisi pour le séjour des circoncis ; il le fiche en terre, en orientant les branches de la fourche nord-sud et tout autour fait élever, par les jeunes gens, les murs du *bire*

(1) *Birimakho*, est un composé sonniké signifiant « le maître du *bire* ».
(2) Littéralement, *tamba* = lance.

Le soir a lieu l'*irisege--sinyalo* = la veillée de l'arbre coupé.

Le mercredi suivant, a lieu le *yamu-salo*, sorte de mascarade au cours de laquelle les jeunes gens à circoncire sont grotesquement costumés en femmes à l'aide de pagnes qualifiés pour la circonstance *nenelin'-fanu*; ils portent un van emmanché, qu'ils tiennent de la main gauche et une baguette fourchue, qu'ils gardent dans la main droite. Dans cet accoutrement, ils vont mendier en chantant. La fourche, qui rappelle le *birimakho*, leur sert et leur servira désormais à dérober ou à prendre la viande que l'on laissera, ou mettra, à leur portée.

Le jeudi a lieu une autre fête, dans laquelle les postulants figurent cette fois vêtus de *khebaya-fanu* = habits d'hommes adultes : ils portent un pantalon, trois ou quatre blouses superposées, un turban, deux ou trois cordons de soie passés en sautoir et formant croix sur la poitrine, enfin un sabre suspendu à l'épaule.

On les présente dans cet appareil à la nombreuse assistance de parents et d'amis convoqués pour cette circonstance, comme nous l'avons indiqué pour les fillettes excisées.

Assis côte à côte sur une sorte de banc, chacun a derrière soi sa « bonne amie » (ou, à défaut, une de ses sœurs) qui reste debout et tient à la main une calebasse recouverte d'un van sur lequel sont posés une de ces minces cordelettes qui servent à attacher les veaux et, aussi, l'éventail et la fourche de la *yamu-salo*.

Les griots rendent compte des incidents notables survenus au cours des fêtes et présentent l'un après l'autre les jeunes gens, en énumérant les présents qui leur sont faits et dont une partie servira à défrayer les parents et une autre partie à acheter des vêtements d'hommes pour le jeune circoncis.

Le lendemain vendredi a lieu l'opération. Elle est faite

hors du village, en présence de tous les jeunes gens qui doivent la subir et des hommes leurs parents ou amis. L'opéré ne doit montrer aucune défaillance, ni avant, ni pendant, ni après, sous peine d'une honte ineffaçable. L'opérateur est forgeron de caste et officie en vertu d'un privilège de famille, le plus souvent ; un aide l'assiste.

Le sujet, vêtu d'un simple pagne, s'étant placé debout face à l'opérateur, celui-ci commence par déterminer, par tâtonnement, le point exact où il devra pratiquer la section : pour cela, il tire le prépuce en avant et le laisse se rétracter après avoir indiqué, avec un trait de salive, l'endroit présumé convenable ; lorsque par ce moyen, renouvelé autant qu'il est nécessaire, il a bien repéré cet endroit, il tire une dernière fois le prépuce et le sectionne à la place voulue.

Un couteau indigène et de mauvais ciseaux constituent tous ses instruments. Une ligature sommaire contient l'hémorragie, d'ailleurs peu abondante, et le jeune circoncis s'en va, sur-le-champ, rendre visite aux notabilités.

Au retour, la ligature est enlevée, la plaie lavée avec une décoction de *dyambakhatan'* puis saupoudrée avec des graines de *bagana* réduites en fine poussière. Ce même traitement sera renouvelé tous les huit jours jusqu'à complète guérison.

Le jour même de l'opération, les circoncis sont conduits au *bire*. Leur vêtement est formé d'un seul pagne de couleur jaunâtre dont la bande du haut, prolongée à dessein, renferme un morceau de bois de *sunkun'*, précieux talisman contre les esprits malins ; autour de la tête, ils portent souvent une bande de cuir, analogue à celle qui protège le bord interne de nos chapeaux européens, et présentant sur son pourtour quatre petites pièces perpendiculaires, de cuir également, et deux à deux diamétralement opposées.

Dans le *bire*, au pied du *birimakho*, ils enterrent le morceau de prépuce coupé.

Il est de principe que, dans le *bire*, ils dorment côte à

côte, la tête vers le *birimakho*, de sorte que leurs corps forment, autour de ce pieu, comme les rayons d'une roue. Quand il survient entre eux quelque différend, il est tranché par un serment prêté sur le *birimakho*.

Il est admis que durant tout le temps que dure leur séjour dans le *bire*, ils peuvent piller tout ce qui est à leur portée, mais ils ne doivent pas pénétrer dans le village.

Le *sema* leur donne les soins nécessaires à leur guérison qui est, en général, obtenue en trois semaines.

La fin de cette manière d'isolement est marquée par une fête, organisée par les circoncis des années précédentes et qui porte la désignation vague et précise de *khe-fengo* = la chose du mâle.

Plusieurs jours sont nécessaires à la mise en scène qui exige quantité de trucs. C'est un bosquet des environs qui sert de théâtre : là, des jeunes gens habilement dissimulés dans la nuit, soit à terre, soit dans les arbres, transforment le petit bois en un lieu enchanté. On y entend des bruits, des sifflements, des crépitements insolites : des étincelles percent l'obscurité, des chaînes grincent ; l'on perçoit que des formes, qui demeurent invisibles, glissent, rampent, se déplacent.

L'on persuade aux jeunes circoncis que tout cela est leur faute, que le génie du lieu est en colère contre eux, que ces étincelles partent de ses yeux, ces bruits divers de son corps et qu'il se prépare à se venger sur eux des méfaits commis à son égard, mais que seuls quelques-uns d'entre eux sont coupables et que c'est sur ceux-là seulement que le monstre se vengera. Tous vont donc traverser le bois, un ancien escortera chacun d'eux pour s'assurer qu'il ne tremble pas, car celui-là qui montrera une défaillance témoignera, par là, qu'il n'a pas la conscience tranquille et sera abandonné au génie.

On s'amuse ainsi de leur terreur pendant de longs instants et, enfin, lorsque l'on juge l'épreuve suffisante, on les laisse

libres après leur avoir fait prêter serment de ne rien révéler, surtout aux femmes, de ce qui s'est passé.

En réalité, ils ne manquent pas de se vanter du courage qu'ils ont eu et, par manière de bravade, s'ingénient à exagérer les dangers qu'ils ont couru. Aussi, le *khe-fengo* jouit-il d'une sinistre renommée auprès du sexe faible.

Pendant que les jeunes circoncis vivent à l'écart dans le *bire*, leurs aînés mènent joyeuse vie, toutes les nuits, dans les villages, et les maris ont grand soin de garantir leur gynécée contre les entreprises de ces noctambules. Car ils imaginent toutes sortes de farces pour inquiéter les gens mariés et, pour les femmes, tout cela c'est l'œuvre du *khe-fengo*.

Après la nuit du *khe-fengo*, les circoncis démolissent le *bire*, arrachent le *biri-makho* qu'ils vont jeter dans un coin éloigné de la brousse.

Rentrés dans leurs familles, ils gardent soigneusement le pagne qu'ils ont porté durant le temps de leur convalescence; il est supposé doué de très grandes vertus bénéfiques, on l'utilise pour la confection de certains talismans et amulettes, surtout on le transforme en une blouse, qui est réputée être une armure excellente pour parer les coups dans les combats.

Les jeunes gens qui ont été circoncis ensemble sont réputés « pairs » (*fulanin'*).

Les *fulanin'* forment une sorte de société (*tun'*) que l'on appelle, à cause d'eux, *fulan'-tun'* et qui comprend d'ordinaire les *fulanin'* de trois circoncisions successives. Ces *fulantun'* élisent parmi leurs membres un chef, *tun'-tigi*, qu'assistent des assesseurs nommés *dyalatigi*, *tun'-dyali*; les membres sont les *tun'-din'*.

Les *tun'-din'* se procurent par tous les moyens possibles, même les moins honnêtes, des victuailles, qu'ils mettent en commun, et organisent de cette façon des repas de corps, qui sont parfois de véritables orgies. Une sorte de règle-

ment frappe d'amende les *tun'-din'* qui, lors des réunions, ne se conforment pas à certaines prescriptions et ces ressources accroissent d'autant le fonds commun.

C'est au *tun'-tigi* qu'incombe la charge d'appliquer le règlement ; le *dyalatigi* a pour fonctions de faire les parts dans les repas; quant au *tun'-dyali*, c'est le factotum qui convoque les *tun'-din'* sur l'ordre du *tun'-tigi*.

Ces sortes d'associations existent aussi bien entre jeunes gens qu'entre jeunes filles, elles sont plus ou moins actives, elles visent à procurer à leurs membres quelques réjouissances et, surtout, elles entretiennent entre les *fulanin'* une sorte de fraternité qui les porte à s'aider mutuellement dans la vie. Les *fulanin'* circoncis le même jour sont extrêmement unis entre eux pour la vie et sans distinction de caste.

L'isolement dans le *bire* est le point de départ d'une fraternité très forte. Le *fulanin'* veille sur la famille de son *fulanin'* absent comme sur la sienne propre et, le cas échéant, devient volontiers le tuteur de ses enfants. En tout cas, les conseils d'un *fulanin'* sont souvent requis et presque toujours suivis ; ses reproches et même ses injures sont tolérés ou subis sans qu'une brouille sérieuse en résulte. Il faut des faits d'une gravité exceptionnelle pour que des *fulanin'* se gardent rancune et une pareille brouille est considérée comme un malheur.

A la guerre, les *fulanin'* étaient d'inséparables compagnons et les survivants faisaient en sorte de toujours assurer la sépulture des morts.

La circoncision marque pour le jeune homme une ère nouvelle ; on ne le considère plus comme un enfant : désormais son serment est accepté et, de plus, on le charge de missions parfois assez importantes ; toutefois, il n'est point admis dans les assemblées autrement qu'à titre d'auditeur et lorsque le débat est sans importance. Il ne se trouve pas émancipé de la puissance familiale, mais le chef de



Fig. 8. — Le *mama dyombo*
au milieu de l'assistance, pendant que l'on procède à la toilette des excisées.

famille, en vue de le préparer à son rôle futur, le charge peu à peu de fonctions, quand il s'en montre digne.

En tous cas, il fait partie de cette fraction de turbulents que l'on nomme : les « jeunes maîtres » (*Khamarin'*), toujours en lutte plus ou moins ouverte avec les « vieux » qui détiennent la puissance. C'est la fraction qui, d'ordinaire, organise et mène tous les troubles, pousse aux mesures extrêmes (guerre, rébellion...) ; elle est souvent constituée par une manière de confédération des *fulantun'* des jeunes, avec pour chef le plus malin, réputé aussi le plus veinard : car, ici aussi, la fin justifie les moyens et réussir est indispensable pour s'assurer le pouvoir.

C'est souvent avec l'aide de ses *fulanin'* que le jeune homme prend femme ; en tout cas, les *fulanin'* dirigent les cérémonies du mariage et concourent à l'établissement du jeune ménage. Ils influent grandement sur celui-ci, car le jeune mari ne se sépare pas de ses *fulanin'* qui sont et demeurent les conseillers dont il aime à suivre les avis.

Même lorsqu'il est devenu polygame et chef d'un groupe familial important (*tun'-tigi*), l'homme demeure toujours en relation avec certains, au moins, de ses *fulanin'*. C'est parce qu'il se sent soutenu par eux, qu'il tient tête à son chef de famille et au sénat familial et arrive à s'affranchir, dans une certaine mesure, d'une tutelle rigoriste au point de décourager, en lui, toute initiative heureuse. Dans les querelles de famille, que la conciliation seule apaise, ils sont ses intermédiaires : ils sont avec lui, dans la bonne comme dans la mauvaise fortune.

CHAPITRE V

LA PUISSANCE PATERNELLE

Maître d'un gynécée, père de plusieurs enfants, possesseur de biens importants et d'esclaves nombreux, l'homme est, en raison de la puissance (*fanga*) dont il dispose à l'égard de tout et tous, qualifié *fa*; en tant que représentant du groupe (*tun'*) de ses gens, il s'intitule *tun'-tigi*.

En principe, tout ce qui est sous l'autorité du *fa* est à son entière disposition, les personnes tout comme les biens, réserve faite cependant que seul le chef du pays a le droit de faire mettre à mort les personnes, libres ou esclaves. Les enfants n'ont que la situation qu'il veut bien leur accorder.

Il est vrai qu'à sa mort, l'arbitraire ou l'injustice dont il s'est rendu coupable peut déterminer des représailles susceptibles de bouleverser ses dispositions, mais en fait la crainte de sa malédiction suffit le plus souvent à assurer le respect de sa volonté.

Le fils aîné qui, à la mort du *wulu-fa*, doit en principe prendre sa place, est, dès qu'il témoigne de quelque maturité d'esprit, initié aux affaires et chargé de missions plus ou moins délicates, suivant l'estime en laquelle il est tenu. Quant aux autres fils, le *wulu-fa* leur accorde rarement une situation avantageuse, aussi sont-ils souvent disposés à courir les aventures pour s'affranchir le plus possible de la

tyrannie familiale. Les cadets ont maintes fois été des audacieux par nécessité, d'aucuns favorisés par la fortune fondent, parfois, d'opulentes maisons, indépendantes et souvent rivales de celle de leur auteur.

Quant aux filles, elles ne sont appelées à jouer aucun rôle important dans la famille; cependant il advient quelquefois que par leur mariage elles l'influencent grandement.

Au fur et à mesure que grandit son importance, le *tun'-tigi* s'entoure d'un conseil de plus en plus nombreux, composé de ceux qui, à divers titres, sont ses auxiliaires : le chef de ses esclaves, sorte de majordome; des gens de caste qui sont des hommes d'affaires; parfois un ou deux *fulanin'*; plus rarement des parents. Le *tun'-tigi* compte aussi avec ses femmes et plus encore, si elle est auprès de lui, avec sa mère.

La décision issue de tant de discussions n'est pas toujours conforme, il s'en faut, à l'équité et souvent, même, se trouve contraire aux intérêts bien entendus de la maison. Seuls les hommes d'élite savent s'affranchir des intrigues, tirer parti des opinions émises et imposer à tous leur volonté.

L'homme, qui arrive par un concours d'heureuses circonstances et par ses qualités personnelles à se créer une situation éminente, voit, avec l'âge, son autorité se changer en une véritable souveraineté. Ses fils, devenus chefs de famille, respectent sa volonté à l'égale de celle d'un roi, il est le patriarche, le *fa* par excellence auquel on a toujours recours et dont on n'enfreint jamais impunément les ordres. Tous ceux qui sont sous sa dépendance s'honorent de porter son nom et quand il meurt, il devient pour eux une sorte de divinité tutélaire : l'ancêtre.

Ni l'âge, ni la maladie, ni la folie même ne sont une cause de déchéance pour le *fa*. En tant que de besoin le *fa* est suppléé par son successeur éventuel.

La femme n'a pas, en principe, d'autorité propre, elle

n'exerce que celle que lui concède son époux. A la mort de celui-ci elle n'est point tutrice; elle est, au contraire, en tutelle perpétuelle soit dans sa famille, soit dans celle de son mari.

C'est pourquoi les enfants n'ont pour elle que le respect affectueux qu'elle leur inspire. Elle n'exerce sur eux un droit de correction que jusque vers 7 ou 8 ans, ensuite ils lui échappent et ne relèvent que du *fa*. Mais précisément comme ils trouvent toujours en elle une tendre sollicitude, ils entourent sa vieillesse de soins dévoués et cordiaux.

CHAPITRE VI

MAJORITÉ, TUTELLE, INTERDICTION

Le Noir ne connaît son âge que par une vague approximation et, encore, pas toujours; quelquefois, les marabouts gardent par écrit la date de naissance de quelques personnes; d'autrefois les parents se rappellent et enseignent à l'enfant qu'il est né à l'époque de tel ou tel événement mémorable. En définitive, l'indigène n'est jamais en état de connaître son âge avec exactitude.

Rien ne saurait mieux indiquer que la coutume ne fait aucunement état de l'âge pour fixer la capacité : le développement physique de l'individu et, plus encore, sa maturité d'esprit, sont les seules indices dont s'inspire la famille pour concéder au *Khamarin'* les droits qui distinguent l'homme de l'adolescent et dont le plus important est, assurément, celui de prendre femme.

D'ailleurs, en général, les jeunes gens ne sont point autrement pressés d'entrer en ménage : les relations sexuelles, hors mariage, sont fréquentes ; si bien même que, dans les centres importants, les jeunes filles, comme les jeunes hommes, préfèrent ces mœurs faciles et licencieuses aux obligations qu'entraîne la vie de famille.

On garde le souvenir, à Médine, d'un ordre sévère du roi Dyouka Sambala : pour remédier au relâchement des

mœurs de la jeunesse, ce chef avait décidé que la jeune fille, en âge de se marier, serait contrainte d'accepter l'époux qui lui serait choisi, et il obligeait la jeune fille récalcitrante, qui lui était amenée, à emporter sur son dos le mari qu'il lui désignait.

La circoncision ou l'excision, suivant le sexe, marque l'époque à partir de laquelle, consacrés adolescents, les jeunes gens peuvent acquérir, par le mariage, une manière de majorité : en fait, il est rare que les filles demeurent célibataires après 16 ou 18 ans et que les garçons le soient après 22 ou 25 ans.

La tutellle a pour but de garantir l'individu contre les égarements de l'inexpérience ou la faiblesse inhérente au sexe : c'est pourquoi sont en tutelle les jeunes hommes, jusqu'à ce que le conseil de famille reconnaisse en eux une certaine maturité d'esprit ; les femmes toute leur vie.

Durant le mariage, le père est de droit l'administrateur des biens qui adviennent à ses enfants ; le plus souvent, il use de ces biens au mieux de ses intérêts, mais il ne saurait en disposer sans retour en dehors de l'avis de son conseil ordinaire et devra en rendre compte lorsque les enfants échapperont à sa tutelle.

Celui qui s'absente délègue en tant que de besoin un ami ou un parent qui, alors, exerce ses pouvoirs. Le conseil de l'absent, non moins que sa famille ont, bien entendu, un droit de surveillance en vertu duquel ils interviendraient pour faire cesser, par exemple, les abus de pouvoir que commettrait le délégué.

Au cas de divorce, les enfants demeurent toujours avec

leur père qui est leur tuteur. Quant à la femme divorcée elle retombe sous la tutelle de sa famille ou sous celle d'un nouvel époux.

Lorsque la mère meurt, le père, tuteur légal des enfants mineurs, garde l'administration des biens de la défunte. Mais si l'un des fils est marié ou en âge de l'être et suffisamment sérieux, c'est à lui que tous ces biens doivent être remis pour les administrer, en attendant de pouvoir les partager avec ses frères utérins.

Lorsque le père meurt, ses enfants mineurs tombent sous la tutelle de ses frères. Si parmi les enfants il y en a un de marié ou en âge de l'être et reconnu suffisamment sérieux, le conseil de famille peut décider de lui remettre la succession du défunt : il devient, alors, en quelque manière, le père de ses frères ; tous les biens de l'héritage lui sont remis, à charge par lui de se comporter pour leur usage et leur attribution comme l'eût fait le défunt ; le conseil, dont le défunt prenait l'avis et suivait plus ou moins les indications, doit demeurer l'inspirateur de ses décisions ; en un mot il doit être et rester le continuateur du défunt.

Dans la réalité, le fils devenu chef de famille, agit plus ou moins à sa guise et met à profit l'autorité dont il dispose, pour tirer profit de l'activité de ses cadets ; s'ils deviennent gênants, il s'en débarrasse moyennant une sorte d'hoirie anticipée, qui les empêche de prétendre désormais à la succession paternelle. Quant aux épouses, elles peuvent se retirer dans leurs familles respectives où elles retombent en tutelle, ou bien demeurer dans la famille du défunt en épousant un de ses frères, ou épouser un tiers, sous réserve de rendre la dot.

En droit, l'interdiction n'existe pas ; en fait, les per-

sonnes qui, par suite de maladie ou d'âge avancé, ne peuvent se conduire conformément à la coutume, se trouvent suppléées par ceux de leurs proches que le conseil de famille délègue à cet effet.

TITRE III

DU RÉGIME FONCIER ET DES BIENS

CHAPITRE PREMIER

DU RÉGIME FONCIER

Le territoire du Khasso est partagé entre les diverses agglomérations d'habitants qui l'occupent. Les conditions dans lesquelles chaque agglomération s'est formée, les limites qui ont alors été assignées à son territoire, les relations qu'elle a entretenues ou qu'elle entretient avec ses voisines : telles sont les bases sur lesquelles repose la tenure foncière dans chaque village.

Toutefois, il est un principe absolu, le sol n'est la propriété de personne. Il semble que ce soit là une survivance d'une loi originelle que l'on peut ainsi formuler : l'homme ne se reconnaît pas propriétaire de ce qu'il n'a pas fait et ne saurait, par suite, en disposer de lui-même.

Au milieu de la nature, l'indigène est saisi de crainte et d'appréhension, comme quelqu'un qui se trouve en un logis étranger : aussi, lorsqu'il est amené, par un mobile quelconque, à faire usage des choses qui l'entourent et ne lui appartiennent pas, il interprète tout ce qui, à ses yeux, ressort de cet usage.

En a-t-il été satisfait ? il le tient pour permis; en a-t-il, au contraire, éprouvé quelque inconvénient grave ? non seulement il s'en abstient désormais, mais même l'interdit aux siens dans le présent et l'avenir.

C'est ainsi que l'indigène a été amené à ne rien entreprendre (installations, exploitation) sur son territoire, sans, au préalable, avoir reconnu le génie dont ce territoire dépend, et avoir traité avec lui. Le devin, consulté à cet effet, procède à la détermination nécessaire et fait connaître la volonté du génie.

Cette volonté se résume habituellement comme suit : le génie accepte que les demandeurs s'établissent sur son territoire, il les considère désormais comme ses enfants et fera tout ce qui dépendra de lui pour assurer leur bonheur : notamment il rendra leurs champs fertiles et attachera la bouche (*da siti*) de leurs ennemis. Mais, en retour, ils devront l'honorer (*bunya*) en lui faisant des offrandes à certaines époques, non moins qu'en s'abstenant, à certains jours, de le déranger dans ses domaines, hors du village.

Si quelque calamité s'abat sur le pays : épidémie sur les gens ou les animaux, nuées de sauterelles, sécheresse prolongée, les indigènes y voient une manifestation de la colère de leur génie protecteur qu'ils ont, pensent-ils, mécontenté sous forme ou autre et ils s'empressent de lui offrir des sacrifices expiatoires pour qu'il leur accorde son pardon.

En somme, le génie est propriétaire du sol et le demeure, mais il en abandonne la jouissance conditionnelle aux indigènes.

En quoi consiste cette jouissance ? Il y a lieu de distinguer.

Si l'indigène qui a traité avec le génie est seul, il dispose à son gré de tous les biens du territoire sans autres restrictions que celles qu'il puise dans son désir de ne pas mécontenter son génie protecteur, et ce qui suit fera comprendre comment il se comporte sans attenter au droit de propriété du génie.

Si, au contraire, c'est d'un groupe qu'il s'agit : d'abord, vis-à-vis du génie, il s'établit dans cette agglomération une hiérarchie : en tête, celui qui est chargé des cérémonies du culte et qui devient, par ce rôle, le représentant du génie, s'intitule *dasiti-tigo ;* ensuite prennent rang l'héritier du *dasiti-tigo*, les notables (*tun'-tigo*) et les gens du commun.

L'agglomération apparaît donc, au point de vue du culte, comme une confrérie.

Au début, sous forme ou autre, le *dasiti-tigo* a été l'élu de ses pairs, les *tuntigo*, qui sont comme les grands maîtres de la confrérie : quand meurt le *dasiti-tigo* le plus ancien mâle de sa *tun'* familiale est appelé à le remplacer : ce n'est point là un mode de remplacement obligatoire dans le principe, car les *tuntigo* ont le droit d'élire le nouveau *dasiti-tigo*, comme leurs pères avaient élu le premier, mais, en fait, par des usurpations successives, le premier *dasiti-tigo*, ou quelqu'un de ses successeurs, a obtenu que sa fonction devienne héréditaire dans sa famille.

Il n'est pas douteux que le *dasiti-tigo* a, par la situation éminente qu'il occupe, une prépondérance marquée dans tout ce qui concerne le culte, pourtant il ne saurait rien innover en la matière, même rien décider d'important, sans l'avis préalable et conforme des notables (*tuntigo*) influencés eux-mêmes par les gens de leur entourage.

La jouissance des biens donne lieu à une administration dont l'organisme est le même que celui de la confrérie. Le *dasiti-tigo* devient le *dugu-tigo* (le maître du sol), c'est, si l'on veut, le président né du conseil d'administration de la société bénéficiaire du domaine du *dasiti* ; son héritier présomptif en est le vice-président et les *tuntigo* en sont les membres.

Le *dugu-tigo* administre, c'est sa fonction essentielle, et ne peut, en tout cas, agir que conformément aux décisions du conseil des *tuntigo* et ces derniers ont à tenir compte des desiderata des gens qu'ils représentent.

Il n'y a pas nécessairement qu'un *dasiti* par village. Le village s'est souvent formé par la réunion de groupes venus à des époques différentes ; ou bien, dans un même village, des scissions se sont produites : dans l'un et l'autre cas, deux ou plusieurs groupes ont parfois des *dasiti* distincts et aussi des *dasiti-tigo* et *dugu-tigo* distincts.

Mais rien n'empêche que les membres de confréries différentes fusionnent sous l'égide d'un autre *dasiti* commun.

Il arrive encore que certaine famille importante a, pour elle seule, un *dasiti* qu'elle honore exclusivement, ce qui ne l'empêche pas de faire partie de la confrérie du *dasiti* du village.

Cet exposé permet de se rendre compte combien peuvent être complexes les affaires d'un village dans lequel cohabitent des groupes divers ayant des intérêts spirituels non moins que temporels parfois antagonistes.

Voyons comment, en pratique, s'exploite le domaine d'un *dasiti*.

Au début, le sol du village, aussi bien que le sol arable, est alloti par le *dugu-tigo* assisté du conseil des *tun-tigo*. Pour les terres, ce lotissement paraît avoir été effectué tous les ans, à l'origine, pour permettre à chaque famille de bénéficier à son tour des meilleures terres. Au cours des âges, les choses se sont modifiées, d'aucuns ayant préféré garder toujours le même lot ; actuellement les lots sont devenus en quelque sorte héréditaires, chaque famille garde indéfiniment les terres qu'elle exploite.

La mise en jachère, jugée indispensable, n'est pas une cause de déchéance ; par contre, l'abandon pendant plusieurs années et sans esprit de retour, justifie l'attribution à un nouveau bénéficiaire.

Parfois, les terrains particulièrement fertiles donnent lieu, encore de nos jours, à un lotissement annuel : tels sont les terrains d'inondation des bords du fleuve, des marigots et mares ; souvent, aussi, la jouissance de ces terrains

a été progressivement confisquée au profit du *dugutigo* et des *tuntigo* les plus influents.

Sur le territoire de son lot, chacun utilise le sol et la végétation qu'il porte, comme bon lui semble ; en principe, cependant, les arbres non plantés par le tenancier et ceux qui donnent certains produits alimentaires demeurent communs à toute l'agglomération : il en est ainsi notamment du baobab, nété, karité.

Les fruits et produits de tout ce que le tenancier fait pousser sont sa propriété, mais il est de coutume qu'après la récolte il fasse hommage (*bunya*) d'une partie de cette récolte au *dugu-tigo*.

Les pâturages demeurent indivis, les troupeaux de tous les membres de l'agglomération peuvent y être conduits : les étrangers ne sont admis à y faire paître les leurs que moyennant un hommage (*bunya*) au *dugu-tigo*.

Le sol industriel est pareillement indivis, chacun peut extraire de la terre à bâtir, de la terre à poterie... qui, par ce seul travail, devient sa propriété exclusive. Pour les minerais (fer, or) il y a lieu à paiement de *bunya* au *dugu-tigo*.

Dans les forêts, le bois mort est à qui le recueille, les fruits et autres produits à qui les récolte. Les arbres ne peuvent être coupés que sur autorisation spéciale du *dugu-tigo* appuyée par un avis conforme du conseil des *tuntigo* et donne lieu à *bunya*.

La chasse et la pêche sont permises à tous et, en tant qu'elles ne constituent pas une industrie mais seulement une ressource alimentaire, chacun est, par la capture du gibier ou du poisson, propriétaire de sa prise ; pourtant, si la proie est d'importance, il y a lieu à paiement de *bunya* : en principe, pour tout quadrupède le *dugu-tigo* reçoit l'épaule.

Parfois, les terrains giboyeux et les eaux poissonneuses sont exploitées en commun : à époque fixe les ayants

droit se réunissent et procèdent aux battues, chacun est alors propriétaire de ses prises ; souvent aussi, la jouissance des eaux appartient à des pêcheurs de profession et, parfois, ces gens sont les *dasiti-tigo* du génie propriétaire des eaux ; quelquefois ce sont des tenanciers qui s'assurent l'exploitation exclusive, moyennant une redevance payée au *dugu-tigo* dont les eaux exploitées dépendent.

En résumé, le principe est que l'indigène demeure propriétaire de ce qui résulte de son travail, mais comme ce résultat a été obtenu au moyen des matières premières de la collectivité, il doit témoigner sa reconnaissance à la collectivité sous forme de *bunya* fait au *dugu-tigo*.

Ce serait une erreur de penser que le *bunya* devient la propriété du *dugu-tigo :* il est vrai que celui-ci en a, d'ordinaire, la disposition, mais cela tient à ce que diverses obligations de sa fonction sont onéreuses et doivent être pour cela à la charge de la collectivité : ainsi, le *dugu-tigo* doit venir en aide aux indigents, aux gens momentanément nécessiteux par suite de maladie ou calamité, héberger les étrangers de passage, recevoir les hôtes de la collectivité.

Lorsque le *bunya* est important, tel le don élevé fait pour reconnaître un service rendu, ce *bunya* ne reste pas intégralement aux mains du *dugu-tigo*, le sénat, c'est-à-dire le conseil des *tuntigo*, décide de son emploi ou de sa répartition et il n'est pas rare que le *dugu-tigo* demeure en définitive le moins favorisé.

Sans doute, il se peut que le *dugutigo* usurpe les droits qu'il exerce au nom de la collectivité et qu'il s'approprie ainsi le produit du *bunya*, qui vient alors accroître sa fortune personnelle, mais cette usurpation, due à la faiblesse ou à la complicité des *tuntigo*, ne change en rien le principe. De même si celui qui doit le *bunya* s'y soustrait.

Tel est, dans ses grandes lignes, le régime foncier indigène. Diverses causes l'ont influencé : il apparaît, parfois,

aujourd'hui, que des collectivités, qui exploitent des territoires plus ou moins étendus, n'ont plus ou, du moins, paraissent ne plus avoir, de *dasiti ;* le *bunya* n'est plus toujours payé, il a fait place à d'autres exigences.

L'Islam et l'action européenne ont souvent contribué à ces modifications, mais nulle part le principe coutumier de l'inaliénabilité du sol n'a été entamé ; quant à la jouissance, il a toujours été admis que le tenancier, disciple du *dasiti* propriétaire, pouvait la céder.

L'envahisseur indigène n'a rien changé à ce statut foncier : lorsqu'il a eu besoin de terres, il n'a jamais manqué de reconnaître à l'autochtone son droit de jouissance antérieur, car tout en lui enlevant la jouissance pour les terres dont lui, envahisseur, avait besoin, il lui payait un *bunya* pour éviter qu'en maudissant la terre, il ne la rendît stérile.

Il est, dans le Khasso, un exemple de vente du sol. A Médine, en 1855, Faidherbe acheta au chef khassonké Dyouka Sambala, moyennant 5.000 francs une fois donnés et 1.200 francs de cadeaux par an, non seulement un vaste emplacement de 4 hectares pour la construction d'un fort, mais encore toute la rive gauche du fleuve, depuis Médine jusqu'au Félon, sur plus de 5 kilomètres de long.

Il convient de remarquer que le vendeur n'était nullement propriétaire de ce sol, dont il n'avait même acquis la jouissance que par la force. Les autochtones de cette région sont les Gadyo qui seuls auraient pu céder la jouissance mais n'auraient pu consentir à l'aliénation qu'en renonçant volontairement et unanimement à leur coutume.

Le chef du Khasso continua d'ailleurs l'usurpation dont il avait tiré profit : pour payer des dettes ou obtenir des cadeaux, il abandonna d'autres terrains aux Wolof, venus à Médine pour commercer. A cette occasion, ces Wolof se firent délivrer, pour constater leur prétendu droit de propriété, de vagues écrits, rédigés tantôt en mauvais arabe, tantôt en mauvais français, et, pour garantir le crédit que

les négociants du Sénégal leur ouvraient, ils donnèrent ces titres en gage. Cette situation se maintint durant des années. En 1898, quand on décida de dresser le cadastre de la ville de Médine, l'on se heurta à ces titres de propriété, les Wolof mirent en émoi les grosses maisons de Saint-Louis qui demandèrent et obtinrent une régularisation sauvegardant leurs intérêts. Ainsi s'est constituée une propriété foncière qui, à l'égard des vrais maîtres du sol, justifie parfaitement la définition de Proudhon.

CHAPITRE II

DES BIENS

Définition et distinction des biens.

En se plaçant dans le plan du présent travail, l'on peut dire, qu'au point de vue du droit coutumier indigène, les biens sont les choses utiles dont l'homme peut avoir soit la jouissance, soit la propriété.

Nous venons d'exposer, en effet, que l'indigène peut avoir la jouissance mais non la propriété des biens fonciers et que, par contre, son travail lui donne droit à la propriété des fruits et des produits de ces mêmes biens.

A l'aide des richesses appropriées et transformées ou non par son industrie, l'indigène se procure, par voie de troc, d'autres richesses dont il a besoin et, de la sorte, se constitue une fortune dont chaque élément est un *nafulo*, mot dérivé de la même racine que *nafa* qui signifie être utile : de sorte que le mot richesse défini, par nos économistes, objet matériel utile et approprié par l'homme, est la traduction exacte du mot *nafulo*.

Est *nafulo* aussi l'ensemble des richesses qui constitue la fortune, d'où l'épithète *nafulo-tigi* pour désigner aussi bien le détenteur d'un *nafulo* que l'homme riche de beaucoup de *nafulo*.

Dans les *nafulo* se classent, notamment : les fruits naturels, artificiels et civils — les produits de la chasse et de la pêche, — les meubles meublants, les ustensiles et les outils, — les habitations et, plus généralement, toutes les constructions, — les animaux domestiques, — certaines catégories d'esclaves.

Comme on le voit par cette énumération, non limitative d'ailleurs, les *nafulo* comprennent des biens que, dans notre droit, l'on classerait, les uns parmi les meubles, les autres parmi les immeubles. La *summa divisio rerum* du droit coutumier indigène est donc différente de celle de notre droit civil et peut être ainsi formulée : les biens se répartissent en deux classes, ceux dont on ne peut avoir que la jouissance (biens fonciers) et ceux qui sont susceptibles de propriété (*nafulo*).

Cette conclusion est tout à fait théorique d'ailleurs ; suivant la conception indigène, de même que les personnes se rangent en deux catégories : les puissants et les faibles, les richesses sont de deux sortes : celles qui donnent la puissance (les esclaves) et celles qui ne donnent que la fortune (or, troupeaux). Il serait difficile, pour la discussion qui va suivre, de prendre pour base une division aussi spéciale ; la division que nous proposons s'inspire du même point de vue que notre code, c'est-à-dire eu égard aux droits privatifs dont les biens sont susceptibles.

Des différentes manières dont on acquiert la jouissance des biens fonciers et la propriété des nafulo.

Jouissance des biens fonciers. — Il n'est pas sans intérêt de définir la jouissance foncière.

En somme, si ce n'est pas la propriété, c'est, du moins, un droit beaucoup plus étendu que le droit d'usufruit de notre code. Le tenancier indigène a droit, en effet, non

seulement aux fruits mais même aux produits ; de plus, il n'est pas obligé à conserver la substance de la chose, objet de sa jouissance.

D'ailleurs, comme l'usufruitier, le tenancier indigène peut jouir, soit par lui-même, soit par l'intermédiaire d'autrui, moyennant des combinaisons aussi variables que peuvent l'être les conventions des parties.

Voici un des modes couramment employés: des gens libres, mais pauvres, s'offrent pour effectuer les travaux des cultures, ils se présentent au chef de village par l'intermédiaire duquel ils entrent en pourparlers avec les tenanciers locaux. Dans la région de Médine et Kayes, ces cultivateurs qui se louent portent le nom Soninké de *nonsokha*.

Habituellement le *nonsokha* est logé et nourri par son loueur qui doit lui abandonner une partie de son champ et lui fournir les semailles. Le *nonsokha* travaille pour son loueur, chaque jour ouvrable jusqu'à onze heures du matin ; à partir d'une heure après-midi jusqu'au soir il travaille, pour lui-même, le champ que son loueur lui a cédé en jouissance temporaire ; les jours non ouvrables, le *nonsokha* agit à sa guise.

Le *nonsokha* doit rentrer les récoltes. Sur celle de son champ, il prélève un *bunya* pour son hôte, un autre pour la femme qui a préparé ses repas et lavé son linge, un troisième pour le *dugu-tigo* ; parfois, le chef de province exige une redevance fixe de tout *nonsokha* occupé dans sa province. Les traitants Wolof qui ont obtenu des terrains de culture dans le Khasso, les exploitent par cette méthode qui a permis à la culture du mil et des arachides de prendre une très grande extension dans la région qui nous occupe.

La jouissance du sol, dans les lieux habités, donne lieu à des pratiques tout à fait analogues. Le sol occupé par la *lu* est à la jouissance du *lu-tigo*, lequel est mis en posses-

sion par le *dugu-tigo*, qui fixe les limites de la jouissance. Dans cet enclos — avons-nous dit — s'élèvent diverses constructions et parfois prennent place certaines cultures.

Le *bunya* offert par le *lu-tigo* au *dugu-tigo* est l'hommage qu'il lui doit aussi bien pour sa *lu* que pour ses champs extérieurs : dès lors, libre au *lu-tigo* de céder gratuitement, ou à titre onéreux, tout ou partie de la jouissance de sa *lu* à un ou des tiers.

Nous avons vu que parfois le gynécée se trouve fractionné, il arrive ainsi que le même homme est *lu-tigo* dans des villages différents dans chacun desquels il peut aussi avoir des champs pour les besoins de ses gens : il a, par suite, affaire à plusieurs *dugo-tigo* et doit se soumettre vis-à-vis de chacun d'eux aux obligations spéciales à chacune de ses jouissances.

En principe, ce droit de jouissance est essentiellement précaire : pour les champs, il n'est pas douteux qu'à l'origine il ne durait que le temps nécessaire à la préparation du sol et à la moisson. — En fait, le même tenancier garde indéfiniment les mêmes champs et la même *lu*, dont il transmet la jouissance à ses héritiers.

Pourtant, il est admis que le *dugu-tigo* avec l'avis conforme des *tuntigo* peut, à n'importe quel moment, reprendre ces terrains pour les donner à qui bon lui semble ou les affecter à un usage quelconque, moyennant toutefois de dédommager l'occupant des dépenses ou des travaux effectués par lui. Il n'y manque d'ailleurs pas, lorsque son intérêt l'exige, sans même dédommager l'évincé. Et celui-ci cède de mauvaise grâce, non point qu'il conteste le droit, mais à cause du dérangement et du préjudice que l'éviction lui cause.

La jouissance des biens fonciers est donc à l'entière discrétion du *dugu-tigo* et du conseil des *tuntigo* ; est-ce à dire que ce droit de disposition puisse aller jusqu'à l'aliénation ? Si l'on tient compte de son origine religieuse, il

ne paraît pas que ce droit puisse être aliéné. L'inaliénabilité se voit à ce fait que le successeur d'un *dugu-tigo* ne se tient pas comme lié par les actes de son prédécesseur et — travers bien humain — s'empresse, en général, de les modifier plus ou moins de concert avec le conseil des *tun-tigo*. De sorte que la cession consentie par un *dugu-tigo* se trouve révoquée par son successeur.

L'on pourrait croire ce procédé tout à fait arbitraire, mais si cet arbitraire ne puisait pas sa raison d'être dans la coutume, il n'est pas douteux qu'il ne serait pas aussi généralement admis.

Quand le pays est pris par l'ennemi, celui-ci laisse les choses en l'état où il les trouve et exige seulement un tribut ou une contribution quelconque ; s'il exploite des terrains et occupe certaines *lu*, il n'est pas rare qu'il paie un *bunya* à ceux qu'il dépossède, convaincu qu'en agissant autrement il s'attirerait toutes sortes de malheurs.

En résumé : la jouissance des biens fonciers est une manière d'usufruit essentiellement précaire, à la discrétion du *dugu-tigo* qui le confère, sans pouvoir jamais l'aliéner.

C'est en cette jouissance que se résume, chez les indigènes, le droit de premier occupant.

En pratique, cette jouissance présente le double caractère commun à tous les droits indigènes : elle est précise et imprécise : elle a sa source dans des principes que l'on peut dégager avec assez de facilité, mais elle se trouve si grandement influencée par des modifications pratiques que le retour à l'application des principes revêt souvent l'apparence du pur arbitraire.

Servitudes et services fonciers. — Du fait qu'il a la jouissance de la terre, l'indigène se trouve frappé de certains interdits. Ainsi, il doit respecter les *tana* qui intéressent le *dasiti* ; c'est pourquoi il est interdit d'introduire sur le territoire de certains villages telle ou telle chose.

Cet interdit peut frapper certaines gens, certains objets ou certains actes. Dans l'intérêt de la collectivité, l'indigène est donc tenu d'observer des règles religieuses.

Au nom de ce même intérêt, il est tenu de laisser libres les voies de passage, ou d'accès, utiles à tous et qui traversent les terrains dont il a la jouissance soit au village, soit aux champs ; de laisser récolter les fruits spontanés réservés à la collectivité et qui se trouvent sur ces mêmes domaines ; de laisser procéder à la pêche ou à la chasse collectives.

Au cas où sa *lu* se trouve sur la limite du village, il peut être astreint à élever ou entretenir une clôture de nature déterminée sur toute cette partie.

Le droit de jouissance sur une mare ou un marigot ou une portion de rivière ou de fleuve, comporte, en général, pour les riverains le droit d'y puiser de l'eau, voire même d'y pêcher individuellement à la ligne, d'y établir (dans le fleuve surtout) des pêcheries et d'y poser des nasses : ces procédés ne portant, semble-t-il, aucune atteinte au mode d'exploitation plus intensif du professionnel à qui le droit de jouissance appartient.

Perte du droit de jouissance foncière. — L'infraction aux défenses religieuses peut, selon sa gravité, entraîner l'amende, la confiscation, l'esclavage ou la mort : la perte de la jouissance foncière peut être la conséquence de l'une de ces peines.

Le *dugu-tigo*, avec l'avis du conseil des *tuntigo*, est le libre dispensateur de ce droit.

Cette jouissance est personnelle en ce sens que le bénéficiaire ne peut l'aliéner, il peut en céder l'exercice, mais non le droit. Cet exercice peut être usurpé par un étranger, envahisseur ou autre, mais le droit n'en continue pas moins d'exister au profit du bénéficiaire originel.

Des différentes manières dont on acquiert la propriété des nafulo. — Divers modes d'acquisition de la propriété reconnus par notre droit se trouvent mis en pratique par l'indigène.

Occupation. — L'occupation, qui est la prise de possession avec l'intention de demeurer propriétaire, s'applique dans les cas tels que les suivants : l'on peut s'approprier par l'occupation des fractions des choses qui n'appartiennent à personne et dont l'usage est commun à tous, l'eau, le bois mort, les baies. En ce qui concerne l'eau courante, il y a lieu de remarquer qu'un riverain peut bien détourner tout ou partie du cours d'eau qui traverse les terres dont il a la jouissance, mais à la condition de le remettre dans son lit à la sortie de ces terrains de manière à ne pas frustrer ses voisins.

Certaines choses susceptibles de propriété exclusive n'ont de propriétaire que par l'occupation : le gibier et le poisson, notamment.

Il en est de même des choses abandonnées.

Les choses perdues doivent être remises, par l'inventeur, au *dugu-tigo* qui ordonne ce qu'il y a lieu de faire. S'il s'agit d'un animal domestique, habituellement le *dugu-tigo* le laisse à la garde de l'inventeur et, lorsque le maître se présente, il est tenu de payer le gardien et de donner un *bunya* au *dugu-tigo* ; si le maître ne se présente pas, le *dugu-tigo* se fait remettre la bête et paie les frais de sa garde et de son entretien à l'inventeur, à moins qu'il ne se mette d'accord avec celui-ci pour lui laisser la bête moyennant un certain prix.

Le trésor appartient à celui qui le trouve ; mais toujours lorsqu'il s'agit d'une chose de valeur, il y a lieu à *bunya* et, en l'espèce, ce droit est tellement élevé que le plus souvent il absorbe entièrement la chose, le *dugu-tigo* se bornant à laisser une petite portion à l'inventeur à titre de récompense.

Il était de règle, dans les guerres ou les razzias, de s'emparer de tout ce qui appartient à l'ennemi. Les choses, attribuées comme nous l'indiquerons, devenaient la propriété du bénéficiaire par une manière de conséquence du droit de premier occupant.

Accession. — Dans la coutume indigène, la propriété d'une chose confère le droit sur ce que cette chose produit et sur ce qui s'y unit ou s'incorpore.

C'est par accession que les héritiers de la femme ont droit sur ce qui a été produit par les biens dotaux ; que le croît des animaux ou des esclaves appartient au maître de ces animaux, ou de ces esclaves ; que les récoltes appartiennent à celui qui a ensemencé le champ.

Les règles posées par notre code civil (art. 565 et ss.), en ce qui concerne l'accession, seraient parfaitement admises par la coutume, qui les applique à l'occasion.

La règle, en fait de meubles la possession vaut titre, subit non seulement les restrictions résultant de la perte et du vol, mais encore, dans la plupart des cas, le propriétaire est admis à revendiquer contre le détenteur moyennant de faire la preuve de ses dires, au détenteur à rechercher son vendeur et à agir contre lui.

Donation. — La donation est un mode très fréquemment employé pour transférer la propriété. Pour être valable, elle doit être faite devant témoins, si, bien entendu, il s'agit de choses importantes.

C'est par ce moyen que le mari constitue un certain avoir personnel à ses femmes et, dans l'espèce, il est bon que la donation soit faite en présence de certains familiers de la maison et de témoins réputés véridiques.

Le cadeau, qui est une forme de donation, est à la base de la vie économique et sociale des indigènes. Tout service, si minime soit-il, se rémunère par un cadeau. Le cadeau était, autrefois, un moyen de faire étalage d'opulence; les flatteurs, les flagorneurs qui s'attachaient aux pas des per-

sonnages importants et les couvraient des louanges les plus exagérées, recevaient parfois des cadeaux considérables consistant en or, animaux domestiques, vêtements, esclaves, qui devenaient incontinent leur propriété.

C'était toujours le moyen par lequel le marchand attirait le client : tout le commerce de ces régions a été, pendant des siècles, dominé par la question du cadeau. Nous l'avons dit, dans les escales « les maîtres de langue » se transportaient au-devant des caravanes et chacun d'eux s'ingéniait pour les attirer vers sa maison en surenchérissant sur les cadeaux offerts par ses concurrents. Les Maures profitaient de cette concurrence pour se faire héberger pendant quinze jours et plus et recevoir nombre de cadeaux ; il est vrai que ce n'était point là un don absolument gratuit, car, par des procédés détournés, avec lesquels l'honnêteté n'avait rien à voir, les traitants faisaient en sorte de récupérer les cadeaux.

D'ailleurs, ce n'est pas le seul cas où la clause onéreuse de la donation se trouve sous-entendue : l'étranger de passage, qui est reçu et hébergé, accepte le don qui lui est fait par son hôte, qui certes ne lui réclame rien ; cependant, il se réserve les plus graves désagréments s'il ne sait pas faire un cadeau en retour de ce qui lui a été donné ; voire même, si ses moyens le lui permettent, il doit donner plus qu'il n'a reçu et l'on ne manque pas de le lui faire sentir.

Ces procédés sont tellement entrés dans les mœurs qu'il y a vraiment une sorte d'exploitation par le cadeau.

Autrefois, la donation revêtait, dans certains cas, un caractère particulier. Lorsqu'un chef important mariait sa fille, pour témoigner de son opulence, il donnait à celle-ci des bijoux, des vêtements, des esclaves et même des tributaires : ce genre de don ne conférait pas nécessairement la propriété des choses et des gens, le plus souvent il ne comportait qu'un droit d'usage sur les choses et un droit de commandement sur les gens. Si la fille mourait

sans enfants, choses et gens revenaient au donateur ; s'il y avait des enfants, en général, la majeure partie de ces biens leur était abandonnée en toute propriété, souvent même la totalité.

Vis-à-vis de certains de leurs sujets les grands chefs se montraient mêmement généreux, mais comme dans le cas précédent, souvent le don ne conférait qu'un droit de jouissance pour la durée de la vie du bénéficiaire. Exceptionnellement, celui-ci obtenait la propriété pleine et exclusive pour lui-même d'abord et les siens après lui.

Il n'y a pas à proprement parler de testament. Cependant, il arrive quelquefois, très rarement, qu'un individu un peu lettré met par écrit les dispositions qu'il désire voir observer après sa mort.

Plus généralement, au moment où il croit sa fin prochaine, l'indigène formule verbalement ses dernières volontés : exprimées devant témoins, ces volontés sont susceptibles de transférer la propriété. La mère agit souvent ainsi pour attribuer ses bijoux à ses filles. Les dispositions de cette sorte ne s'appliquent pas en principe aux importantes questions d'intérêt.

Convention. — La convention des parties est également susceptible d'opérer le transfert de la propriété des *nafulo* qui se trouve ainsi être un effet des obligations et, pour ne pas diviser ce que nous avons à dire à ce sujet, nous le traiterons spécialement.

Prescription. — En aucun cas, à notre connaissance, la propriété ne s'acquiert par l'effet de la prescription.

Succession. — En raison de son importance, nous traitons ce sujet à part.

CHAPITRE III

OBLIGATIONS

L'obligation est un lien de droit par lequel une personne est astreinte envers une autre à donner, à faire ou à ne pas faire une chose.

Cette définition de nos juristes s'applique à ce que les indigènes appellent *dyulu*, terme qui signifie proprement « lien » et qui se traduit tantôt par dette et tantôt par créance : le *dyulu-tigo* (celui qui est lié, obligé) est pareillement soit le débiteur, soit le créancier, cependant l'on peut entendre *dyulu-tigi* : le créancier, et, alors, on nomme le débiteur *dyulu-tala* ; *dyulu ta mokho la* « lier quelqu'un », c'est prêter à quelqu'un ; *dyulu ta :* « prendre un lien », c'est contracter une dette, une obligation » : *dyulusara :* « rompre le lieu », c'est se libérer.

L'examen permet de reconnaître dans la coutume indigène deux sources principales d'obligations : le contrat et le délit. Nous traiterons spécialement des principaux contrats.

Généralités sur les contrats.

Le contrat c'est l'accord de deux ou plusieurs personnes qui s'entendent pour former entre elles quelque obli-

gation ou pour éteindre ou modifier une obligation préexistante.

Conditions de validité. — Il faut que les contractants soient capables de s'obliger.

L'on admet que quiconque a des ressources propres est apte à s'engager jusqu'à concurrence de ces ressources, la question d'âge apparaît donc, en principe, comme tout à fait secondaire ; cependant l'on ne fait d'ordinaire aucun cas des enfants non encore circoncis et c'est, en fait, à partir du mariage seulement, que les jeunes gens se trouvent, en quelque manière, libres de leurs actes.

Mais entre la circoncision et le mariage, en faisant état du plus ou moins de maturité d'esprit de l'individu et d'autres circonstances de fait, il n'est pas douteux que les obligations peuvent être valables : tantôt jusqu'à concurrence des ressources du contractant, tantôt sur ces ressources et aussi sur celles de sa famille.

En ce qui la concerne, la femme mariée ne saurait s'engager que sur ses ressources propres, sans autorisation de son mari ; elle ne peut engager les biens de celui-ci.

Quant aux prodigues et aux faibles d'esprit, les obligations qu'ils contractent sont généralement attaquées par ceux qu'elles frappent incidemment et s'il est prouvé que le créancier a abusé d'un état qu'il connaissait, il n'est pas rare que le tiers responsable se trouve dégagé.

Même capables, il faut que les contractants soient consentants et le contrat est annulable si le consentement se trouve, vis-à-vis de l'une ou l'autre partie, entaché d'erreur, de violence ou de dol ; la lésion pourrait être invoquée, sans qu'il soit nécessaire qu'elle soit d'une importance déterminée.

Objet. — Une chose qui, en principe, doit être existante, dans le commerce, déterminée ou déterminable mais qui, en fait, peut n'être rien de tout cela puisque l'on peut, par exemple, s'engager à donner un « pied », c'est-à-dire un produit, d'une jument que l'on ne possède même pas.

Un fait qui, en principe aussi, doit être possible, utile au créancier et non contraire à la coutume, mais se trouve, dans la pratique, dépourvu parfois de ces qualités.

Effets. — Quand il s'agit d'une chose, celui qui est obligé à la donner doit : 1° en attendant, la conserver comme le ferait un bon père de famille, sauf toutefois pour le dépôt et le prêt à usage ; 2° la livrer à l'époque convenue et, jusqu'à la livraison, la chose demeure à ses risques.

Qu'il s'agisse d'une chose ou d'un fait, l'inexécution de l'obligation peut donner lieu à dommages et intérêts envers la partie lésée. En principe, les tiers ne subissent aucunement l'effet des obligations. Toutefois, une *tun'* familiale peut-être rendue responsable des obligations contractées par l'un de ses membres, en raison de l'indivision qui unit les *tundin'* : il y a là une solidarité qui ne saurait être mise en doute, et surtout lorsque le bien commun a profité des engagements pris.

En général, d'ailleurs, le *fa* est responsable de quiconque est sous sa puissance.

Le mari est responsable des engagements de ses femmes et le tuteur de ceux de son pupille.

Extinction. — La plupart des modes reconnus par notre droit sont pratiquement en usage : le paiement quand et comme il a été convenu ou par subrogation ou par cession de bien ; la novation, consistant soit en une dette nouvelle, soit en un nouveau créancier ou un nouveau débiteur ; la remise volontaire, la compensation, la confusion ; dans certains cas, la perte de la chose ; l'arrivée de la condition résolutoire.

La prescription est inconnue.

Preuves. — La preuve testimoniale est le plus généralement admise : deux ou trois témoins honorablement connus sont, en principe, indispensables ; en fait, un seul témoin est suffisant, si le juge est, par ailleurs, bien éclairé sur les circonstances de l'affaire.

Les présomptions sont prises en considération et suffisent même à motiver le jugement.

La preuve littérale ne jouit pas d'une considération particulière auprès des indigènes, contrairement à ce qui se produit à l'égard de l'administration locale française, laquelle en a spécialement recommandé l'emploi et l'admission.

Au point de vue indigène, tous les modes de preuve reçoivent une force spéciale du fait qu'il sont corroborés par le serment ou l'aveu.

Aveu. — L'aveu est considéré comme levant tous les doutes, qu'il soit spontané ou provoqué, car dans les cas importants on n'hésite pas à avoir recours à la torture (voir plus loin).

Serment. — Est peut-être la forme de preuve la plus recherchée, c'est avant tout une manière d'ordalie : celui qui prête serment acceptant d'encourir la colère de tel ou tel génie s'il n'a pas dit la vérité (voir plus loin).

Garantie. — L'exécution des conventions se trouve fréquemment assurée par des garanties que nous classerons en deux catégories en appelant les unes garanties volontaires ou gages et les autres involontaires.

Il est de pratique courante que celui qui s'oblige présente comme garantie de ses engagements soit une personne (g. personnelle), soit une chose (g. réelle).

Dans le premier cas, il faut que l'individu garant soit connu du créancier comme notoirement solvable et en mesure, le cas échéant, d'acquitter la dette dont il répond; car, à l'échéance le créancier non désintéressé a le droit d'agir à son gré aussi bien contre le débiteur que contre le garant.

Le plus souvent le débiteur répond sur sa personne de l'obligation qu'il a contractée, c'est-à-dire qu'en cas d'inexécution de son engagement, il passe au service de son créancier pour acquitter sa dette par son travail. Dans cette situation, il a droit à la nourriture et au logement;

en compensation, il doit certains jours de travail, mais dispose de loisirs obligatoires qui lui permettent en s'occupant suivant ses aptitudes d'acquérir des biens qui, remis au créancier, viennent en atténuation de la dette.

Lorsque le débiteur a des domestiques et, à défaut, des enfants, il préfère les mettre à ses lieu et place, au service du créancier, dans les conditions qui viennent d'être dites.

L'homme ainsi contraint à acquitter sa dette en travaillant pour son créancier peut, si, de ce fait, il se trouve isolé des siens, obtenir qu'une femme lui soit prêtée, lorsque son absence doit se prolonger; les enfants nés de cette union appartiennent au maître de la femme.

Lorsqu'une femme est, pour dettes personnelles ou non, astreinte au travail chez un créancier, les enfants nés d'elle pendant cette période appartiennent à son maître, si elle est esclave; à son mari, si elle est mariée et libre; à sa famille, si elle est sous la puissance de sa famille, et le maître, le mari ou la famille ont même droit, en certains cas, à des dommages et intérêts de la part de celui qui, contrairement à leur volonté, aurait eu des rapports avec la femme.

Au cas de décès de la personne donnée et acceptée en garantie, le créancier n'a plus de recours que contre le débiteur.

Pour répondre de ses engagements, le débiteur peut remettre au créancier une chose de valeur égale et souvent supérieure à sa dette : c'est ce que nous appelons une garantie réelle. Les bijoux sont ainsi très souvent donnés en gage et aussi les animaux et les esclaves.

Le créancier a l'usage du gage, mais il ne peut ni le vendre ni le prêter, il doit le rendre avec ce dont il s'est accru. Le débiteur peut naturellement consentir à ce que le créancier conserve le gage pour paiement de son dû ou le vende pour se payer.

En principe, tout ce qui touche de près ou de loin au débiteur est, au point de vue indigène, réputé solidaire de sa dette.

Autrefois, il était admis que, faute d'obtenir paiement du débiteur, l'on pouvait s'emparer de tout — gens ou choses — lui appartenant ou non, mais dont la confiscation pouvait l'atteindre directement ou indirectement : par exemple, la confiscation des marchandises de ses parents, de ses amis ou même seulement de ses concitoyens, opérée au moment où elles traversaient le village du créancier.

Des guerres naissaient par là entre tribus, entre villages ; des querelles s'éternisaient entre familles.

C'est cette façon de faire que nous avons qualifiée garantie involontaire.

Échange et vente.

Par les détails que nous avons donnés à propos du commerce, l'on peut se rendre compte des procédés d'échange et de vente ; il nous suffira d'ajouter que l'un et l'autre peuvent être effectués soit directement c'est-à-dire que nul n'est interposé entre les co-échangistes, soit indirectement, c'est-à-dire par l'entremise d'une personne interposée, un *tefe* habituellement.

Dans l'un et l'autre cas l'opération a lieu au comptant, à crédit ou à terme. Au comptant, les deux objets offerts sont échangés séance tenante et, s'il s'agit d'une opération importante, des témoins sont appelés par les parties pour constater le marché.

A crédit, un seul des objets offerts est présenté et la partie qui le reçoit ne remettra que plus tard l'objet qu'elle doit en retour. Plus encore que dans le cas précédent les témoins sont nécessaires.

A terme, chacun des contractants est dépourvu, au

moment de l'opération, de l'objet qu'il offre, mais il s'engage à le fournir pour une époque déterminée, parfois même par fraction. Ici également les témoins sont absolument nécessaires.

Louage.

Le louage est un contrat par lequel une personne s'engage à mettre, pendant un certain temps, sa chose ou son activité au service d'une autre personne, moyennant une redevance en nature ou en argent.

Louage de chose. — N'offre rien de spécial qui mérite d'être signalé.

Louage d'industrie : Cultivateur. — Nous avons dit ce qu'est le *nonsokha* et quelles sont les conditions auxquelles il se loue d'ordinaire (page 263).

Pasteur. — En principe, il y a un ou plusieurs bergers par village, chaque berger s'occupe exclusivement soit des moutons et chèvres, soit du gros bétail (*begha*), dans des conditions d'ailleurs analogues.

D'ordinaire un parc pour le gros bétail est construit hors, mais à proximité, du village; c'est un enclos formé par des pieux fichés en terre et reliés entre eux par des traverses. Quant aux moutons et chèvres, ils prennent place la nuit dans la cour de la *lu* et, même, si le *lu-tigo* ne possède qu'une ou deux vaches, il les abrite pareillement.

Dès le matin, les bêtes doivent être remises, hors du village, au berger qui, dès lors, en a charge. Le berger a pour fonction de conduire les animaux au pâturage, de veiller à ce qu'il ne leur arrive rien de fâcheux durant ce temps et, le soir venu, de les remettre aux propriétaires dans l'état où il les a reçus d'eux. Souvent, aussi, on le charge de s'occuper des accouplements, d'effectuer la traite du lait, de procéder, s'il y a lieu, à la tonte. En tous cas, le

berger est responsable des accidents survenus durant sa garde, sauf à prouver qu'il n'y a pas eu faute de sa part.

Ces bergers, qui ne s'éloignent guère des villages où ils reviennent chaque jour, sont rémunérés de manières diverses : d'aucuns ont droit au lait, un jour ou deux par semaine : d'autres reçoivent une nourriture de céréales et une fraction du lait : enfin, pour les troupeaux importants qui appartiennent à un même propriétaire, ils perçoivent un tantième du croît ; il arrive, également, que le berger est non pas loué et rémunéré par chaque propriétaire, mais bien par l'agglomération tout entière, d'ailleurs à des conditions analogues : part de lait et de croît.

Les conditions sont un peu différentes lorsque le berger doit assurer la transhumance des troupeaux ; alors, durant une période plus ou moins longue, il a la responsabilité totale des bêtes qui lui sont confiées et dont il doit tirer toute sa subsistance. Il dispose de tout le lait et de tout le beurre et parfois d'une fraction de croît : mais tous les risques lui incombent. Survient-il un accident, il doit, dans le plus bref délai en faire tenir la nouvelle au propriétaire ; en cas de perte ou de disparition, il est obligé de dédommager le propriétaire s'il n'établit pas de manière satisfaisante qu'il n'y a pas de sa faute. Il est responsable, dans une certaine mesure, de l'état du bétail et, s'il était prouvé que sa négligence est cause du dépérissement ou de la maladie du bétail, il aurait à indemniser le propriétaire. Si une bête crève, il doit rapporter sa peau.

Les chevaux sont gardés près du village, généralement par les gamins ; ils ne doivent jamais sortir de la *lu*, pour aller au pâturage, sans être entravés. Tout propriétaire, dont le cheval non entravé cause un dommage, est tenu à le réparer ; si le cheval était entravé, il y a lieu d'apprécier les circonstances.

Les ânes vaguent entravés également, autour du village et, le plus souvent, sans gardiens.

Tisserand. — Il advient que des gens pauvres, qui savent tisser, se louent pour confectionner la toile indigène. On leur fournit le filé de coton ; ils reçoivent, d'ordinaire, un *muddu* de mil comme rémunération quotidienne.

Forgeron. — Les forgerons sont, en même temps, bijoutiers. En général, ils fabriquent et vendent les divers instruments et outils dans la confection desquels entrent le fer et le cuivre ; mais ils louent aussi leurs services pour ces mêmes travaux à exécuter avec les matières premières qu'on leur fournit.

En tant qu'orfèvres ils louent également leurs services, le plus souvent pour transformer en bijoux l'or ou l'argent que les particuliers leur remettent à cet effet : pour l'or leur rémunération est fixée à environ 5 francs par gros à ouvrer ; pour les autres métaux le prix est habituellement débattu.

Prêt.

Le prêt à usage et le prêt de consommation sont également pratiqués soit à titre gratuit, soit à titre ouvreux.

Dans le prêt à usage, l'emprunteur doit se comporter comme un bon père de famille : il se trouve, par suite, responsable de tout dommage subi par l'objet prêté et la perte lui en serait imputable ; le tout, bien entendu, sauf cas de force majeure dont il aurait à faire la preuve.

Dans le prêt de consommation, l'emprunteur ne se trouve pas libéré par la perte, même fortuite, de ce qui lui a été prêté et, le plus souvent, il doit servir au prêteur un intérêt proportionnel à l'importance du prêt et, quelquefois, à sa durée.

Mandat.

En principe, le mandat est bien comme dans notre droit un contrat par lequel le mandant donne pouvoir au

mandataire de faire quelque chose pour lui (mandant), mais, en pratique courante, le mandat a essentiellement pour but de faciliter une opération commerciale.

Pour certaines raisons, le mandant ne voulant ou ne pouvant pas effectuer personnellement le troc ou la vente de ses marchandises les confie au mandataire en stipulant dans quelles conditions il pourra s'en dessaisir. D'ordinaire, le mandant admet très bien que le mandataire agisse tout autrement qu'il le lui a prescrit, moyennant qu'en fin de compte il retire un certain profit de l'opération. Quant au mandataire, il reçoit le plus souvent une rémunération, tantôt préfixe, tantôt aléatoire. Dans ce dernier cas, elle consiste dans un certain tantième du bénéfice réalisé ou bien le mandant entend recevoir un prix déterminé de sa marchandise, ou une quantité déterminée de choses, contre la somme qu'il a avancée et abandonne au mandataire ce que celui-ci réalise en plus.

Les *tefe* dont nous avons parlé à propos du commerce sont des mandataires professionnels, si l'on veut.

Le mandataire qui détourne de leur destination les choses qui lui ont été confiées, se trouve simplement constitué débiteur de ces choses vis-à-vis de son mandant.

Dépôt.

C'est l'acte par lequel on reçoit la chose d'autrui à charge de la restituer en nature.

Le dépôt est d'ordinaire effectué par le propriétaire même de la chose. Le dépositaire ne peut se servir de la chose et doit en prendre le même soin que des choses pareilles qui lui appartiennent ; il est responsable des détériorations du fait de sa négligence, mais il se trouve dégagé pour les cas fortuits ou de force majeure dont il fait la preuve. Il a droit d'être remboursé des dépenses que la chose lui a

occasionnées pour sa conservation et même un *bunya* lui est dû pour sa garde.

Le dépôt est quelquefois opéré par un autre que le propriétaire. Ainsi, les animaux domestiques demeurent en dépôt chez l'inventeur. Le dépositaire peut dans ce cas spécial faire usage de la chose qui lui a été donnée en garde — s'il s'agit d'un animal domestique, surtout — et doit être, en outre, défrayé de toutes ses dépenses, un certain *bunya* lui est même dû.

Contrats spéciaux.

Contrat de mariage. — Nous n'avons rien à ajouter sur cette question, qui a été longuement traitée à propos du mariage.

Contrat de recommandation. — Pour échapper soit à la misère, soit à la tyrannie, il est arrivé fréquemment que des gens se sont donnés à un chef puissant, pour obtenir de lui soit les subsides nécessaires, soit une protection efficace.

Fait sans condition, cet abandon équivaut à l'esclavage et ne diffère guère de l'esclavage domestique.

Parfois, le protégé et le protecteur se sont liés par des devoirs et des droits réciproques : le protégé est devenu ainsi tantôt un tributaire, tantôt une sorte de client ou d'homme de caste.

Contrat de fraternisation. — Certaines familles sont liées par un contrat solennel nommé *te* : par exemple les Dyallo et les Dyakhité, les Dyallo et les Keïta, les Sankaré et les Sidibé.

A la base de ce contrat est un serment solennel prêté comme suit : un Dyallo et un Dyakhité, par exemple, étant présents, quelques gouttes de sang retirées au bras de chacun d'eux ont été mêlées à du lait de chèvre, le Dyallo

et le Dyakhité ont bu chacun la moitié de ce breuvage, après s'être réciproquement jurés de se tenir désormais pour frères.

Il en résulte qu'un Dyallo ne peut faire tort à un Dyakhité ou réciproquement, sous quelque forme que ce soit, sans violer son serment et encourir, par suite, les plus graves dangers. Ils ne peuvent notamment témoigner l'un contre l'autre dans les procès et, d'autre part, un Dyallo ne peut épouser une Dyakhité vierge ni réciproquement un Dyakhité une Dyallo vierge, car par le fait de la fraternisation, les Dyallo et les Dyakhité ne doivent pas faire couler le sang les uns des autres. Le mariage entre un Dyallo et une Dyakhité veuve et réciproquement est licite.

CHAPITRE IV

SUCCESSION

Biens provenant du père.
Tun' familiale.

Supposons qu'un père de famille, indépendant de toute *tun'* familiale, meure en laissant des enfants et des biens ; conformément à la coutume, ses enfants formeront, sous l'autorité du plus âgé d'entre eux, assisté d'un conseil, une sorte de société (*tun'*), ayant pour capital tous les biens laissés par le défunt. Ce capital est et demeure indivisible entre les enfants et, plus généralement, entre les descendants mâles directs du défunt : l'administration en échoit nécessairement au plus âgé de ces descendants.

Il n'y a pas là d'ailleurs qu'un patrimoine matériel : tout ce qui a touché de près ou de loin le défunt et, surtout, ce qui l'a plus spécialement aidé à faire fortune, forme une sorte de reliquaire de la famille. Ainsi, les génies qu'il avait acquis ; les talismans, les amulettes, toutes les armes magiques qui le rendaient fort, demeurent dans la succession et vont à l'aîné.

Au point de vue moral et religieux, les descendants du défunt constituent donc une sorte de confrérie : cet héri-

tage se manifeste notamment par l'observance des interdits propres au défunt.

L'aîné est donc le continuateur du défunt.

Il convient de remarquer que la fille ne peut pas tenir ce rôle car, par le mariage, elle passe sous la puissance d'un étranger dont elle est tenue de respecter, sinon de suivre, la religion. Voilà pourquoi la fille ne peut devenir chef de la *tun'* familiale, pourquoi, par suite, cette *tun'* doit être liquidée lorsque le défunt ne laisse que des filles ; pourquoi, enfin, la naissance d'une fille n'est pas accueillie, d'ordinaire, avec plaisir.

Examinons quelle est l'organisation de la *tun'* familiale.

L'aîné est le *fa*, c'est-à-dire le détenteur de la puissance, il est également le *tun'-tigo*, c'est-à-dire l'administrateur des biens de la *tun'*. En même temps, il demeure le *fa* de ses propres enfants et gère les biens qu'il amasse pour eux. Lorsque ce double rôle devient trop lourd, il passe à son fils aîné l'administration de ses biens personnels.

En tant que *fa* de ses frères puînés, l'aîné est tenu de veiller sur eux, de les élever, de les protéger, de les diriger tout comme eut fait leur père défunt ; il a sur eux la puissance avec tous ses droits et tous ses devoirs, moyennant cependant de prendre l'avis du conseil de famille, dans les cas graves.

En tant que chef des biens de la famille, il est tenu de pourvoir à tous les besoins matériels des membres de la *tun'*. Notamment, il doit, en tant que de besoin, fournir la dot nécessaire à ses puînés pour prendre femme ; le mariage devient de la sorte une affaire de *tun'*, le consentement des membres de celle-ci est donc nécessaire et l'on s'explique par là ce que nous avons dit à propos du mariage. S'il s'agit d'une fille de la *tun'*, celle-ci ne se trouve pas moins intéressée, puis qu'elle bénéficiera, le cas échéant, de la dot.

En tant qu'administrateur des biens de la *tun'* familiale,

l'aîné est libre d'agir au mieux des intérêts de celle-ci : soit qu'il agisse directement, c'est-à-dire en gardant tous ces biens et en assurant lui-même leur mise en valeur suivant sa propre inspiration et les avis du conseil de famille, soit qu'il répartisse ces biens entre les membres de la *tun'*, les *tun'din'*, d'après l'opinion qu'il a de leurs aptitudes ou selon l'affection plus ou moins vive qu'il ressent pour chacun d'eux. En tout cas, il n'est qu'administrateur et ne peut jamais aliéner quoi que ce soit sans une délibération préalable et un avis conforme du conseil de famille.

En somme, il est bon de le répéter, l'aîné n'est que le continuateur du défunt.

Il en est une preuve très remarquable. Alors, en effet, qu'il est parfaitement admis que les biens matériels laissés par le défunt s'accroissent sous l'administration de ceux qui successivement prennent sa place, par contre l'héritage spirituel qu'il a laissé demeure intact. Le culte qu'il professait est obligatoire pour ses enfants formés en *tun'* : d'où résulte pour eux l'obligation d'observer les interdits cultuels du défunt. Mais le culte personnel de ceux qui successivement prennent sa place n'est point du tout obligatoire pour les *tun'-din'*. Ses armes magiques passent à ses remplaçants qui sont tenus de les traiter comme le défunt lui-même les traitait.

Pourtant, lorsque l'un des remplaçants devient un personnage plus important que le *fa* fondateur, alors il est admis que certains de ses biens spirituels deviennent héréditaires à l'égal de ceux du *fa* fondateur.

Les *tun'-din'* sont égaux entre eux, leurs droits sont pareils, réserve faite, bien entendu, de l'aîné qui occupe la place éminente que nous venons de voir et, quelquefois, du successeur éventuel de l'aîné, qui est comme le bras droit de celui-ci.

Les *tun'-din*, n'ont sur les biens que les droits que leur abandonne le *fa* ; en principe, ils ne peuvent aucunement

engager les biens de la *tun'* dans leurs opérations personnelles à l'égard des tiers. Toutefois, s'ils l'avaient fait et que la *tun'* eut tiré profit de l'opération, la *tun'* serait tenue pour responsable, au moins dans la limite de son profit, si la suite de l'affaire l'exigeait. D'ailleurs, à défaut des biens personnels aux *tun'-din'*, qui, dans tous les cas, devraient d'abord être utilisés, la *tun'* peut être tenue pour responsable des écarts ou des méfaits de ses membres.

Sans abandonner son droit éventuel à la direction de la *tun'*, un *tun'-din'* peut se séparer des siens et aller fonder, à côté ou au loin, une famille et une *tun'* : s'il part sans rien emporter des biens de la *tun'*, ce qu'il gagnera sera sa propriété personnelle et exclusive qui formera la *tun'* de ses enfants ; si, au contraire, il se fait confier une fraction des biens de la *tun'*, qu'il fait fructifier et à l'aide desquels il constitue sa fortune, alors, il aura toujours, lui ou ses ayants droit, à rendre compte de ces biens de la *tun'* et de leur accroissement. C'est ainsi que les biens de cette nature qui ont servi à payer une dot, une rançon, des dettes..... sont considérés comme autant de prêts faits au bénéficiaire qui est tenu au remboursement, quand ses moyens le lui permettent.

La coutume admet que le *tun'-din'* peut renoncer à la *tun'*. Alors, suivant l'entente qui intervient, il reçoit une part des biens indivis ou ne reçoit rien du tout. C'est là une détermination bien grave qui aboutit à s'exclure de la famille, à vrai dire elle résulte d'ordinaire bien plus des faits que de la volonté du *tun'-din'* : il se peut, en effet, qu'entraîné loin des siens par une vie aventureuse, il fonde au loin une famille et perde ainsi tout esprit de retour. Exceptionnellement, aussi, le *tun'-din'* se voit exclu : lorsqu'il est jugé indigne à la suite, par exemple, de certaines déchéances (exercice de métier, de caste).

Cette communauté des biens oblige à une communauté des efforts nécessaires pour accroître ces biens. En ce qui

concerne les biens fonciers, il en résulte une véritable organisation du travail familial. Chaque *tun'-din'*, qui vit auprès du *fa* aux dépens de la *tun'*, est tenu au travail personnel selon les ordres que lui donne le *fa* ; il est admis, cependant, qu'il se fasse remplacer par ses esclaves personnels, mais non pas par les esclaves de la *tun'*, dont la jouissance lui aurait été donnée.

Certaines heures par jour sont d'ailleurs réservées à chacun pour ses travaux personnels, après exécution des travaux en commun. Deux jours par semaine sont, en outre, spéciaux aux gens « faibles ». D'autre part, il est de coutume que les *tun'-din'*, établis loin du *fa* et qui en ont reçu des biens de la *tun'* pour les faire valoir, envoient, de temps à autre, une partie de leur gain au *fa*.

Le conseil de la *tun'* est diversement composé. L'on y voit souvent des familiers du défunt, gens de caste ou gens de peu, qui vivaient à ses dépens et se trouvaient, de la sorte, particulièrement intéressés à la prospérité de ses affaires : ces petites gens avaient quelquefois été les compagnons et les aides de ses premiers efforts et avaient contribué dans une certaine mesure à leur succès.

On y voit aussi des esclaves domestiques devenus, par l'âge et les services rendus, d'indispensables factotums : des gens de castes, intermédiaires et parasites qui savent s'imposer : tous ceux, en somme, qui sont les ordinaires familiers et conseillers du *fa* ; l'on y compte, à l'occasion, les personnages voisins ou non, dont on apprécie la sagesse ou la compétence ; l'épouse préférée du défunt et la mère du *fa* exercent aussi une influence qui, pour n'être pas toujours apparente, n'est ignorée de personne.

Enfin les *tun'-din'* eux-mêmes quand ils sont déjà mariés ou tout au moins réputés sérieux et de bon conseil, ont aussi voix consultative.

Mais, en définitive, la décision doit émaner du *fa* : s'il est énergique et indépendant, il agit de sa propre initia-

tive ou, du moins, ne semble pas demander de conseil, tout en écoutant les avis des uns et des autres ; s'il ne sait pas se soustraire à tant de conseillers, toujours intéressés, il tombe sous l'influence du plus malin et tout en pâtit.

Évolution de la tun' familiale.

Le *fa* fondateur étant mort, son fils aîné lui succède ; ce deuxième *fa* étant mort, l'aîné des mâles, descendants en ligne directe du *fa* fondateur, lui succède. Supposons que ce troisième *fa* soit le frère du deuxième : d'une part, les biens indivis du *fa* fondateur demeurent sous l'administration de ce troisième *fa* ; d'autre part, les biens personnels du deuxième *fa* forment une *tun'* administrée par son fils aîné.

En principe, chaque fils du *fa* fondateur devient à son tour son continuateur ; quand le dernier meurt, la *tun'* n'est pas pour cela dissoute, elle a comme administrateur-né le plus âgé des mâles descendant en ligne directe du *fa* fondateur.

Ce système d'indivision paraît donc avoir pour but d'assurer la pérennité de tout ce qui provient du *fa* fondateur.

Règles générales concernant la succession paternelle.

L'exposé qui précède nous a paru indispensable pour la clarté de ce que nous avons à dire, il montre notamment qu'il est toujours important — en matière de succession — de savoir s'il s'agit des biens personnels du *de cujus* ou, au contraire, des biens indivis dont il n'avait que l'administration.

Il ne faut pas perdre de vue non plus que, dans tous les cas, la succession comprend un patrimoine civil et

religieux, qui toujours existe, même quand le patrimoine matériel est absent : c'est, d'une part, le nom et la condition de l'auteur, et, d'autre part, son culte et, surtout, ses interdits ; ce patrimoine-là, dans la société qui nous occupe, n'a pas moins d'importance que le patrimoine matériel, souvent même il en a bien davantage.

Dans la succession, sont toujours comprises les dettes correspondantes et qui ne méritent de mention particulière qu'en ce qui concerne la dot, comme nous le verrons ; il en est autrement de l'actif. A cet égard, il y a lieu de distinguer :

Biens personnels. — Tous les biens propres au défunt, c'est-à-dire ceux dont la propriété ou la jouissance lui appartenaient, donc : tous les *nafulo* qu'il avait acquis par l'un quelconque des modes que nous avons étudiés et la jouissance de ses terres arables ou du sol de l'enclos de sa demeure, mais non point les biens de *tun'* dont il n'avait que la jouissance.

Biens indivis. — Tous les biens accumulés par le *fa* fondateur et par tous les *fa* qui, après lui, jusqu'au *de cujus* compris, ont administré ces biens, les ont accrus et bonifiés.

Les biens personnels forment la *tun'* des enfants du défunt et celui-ci est immédiatement continué par son fils aîné.

Si ce dernier est mineur, les biens sont gérés par l'un des frères ou parent âgé du défunt, à défaut par le chef du village, jusqu'à ce qu'il soit suffisamment sérieux ; s'il est incapable moralement ou physiquement, le conseil de famille peut appeler à le remplacer son frère immédiatement puîné, auquel incombe, alors, l'obligation de subvenir à tous les besoins de l'incapable.

Si le défunt ne laisse que des filles, l'héritage revient à sa famille à charge d'élever les filles, de les marier et, si l'héritage est important, de leur donner une partie des biens du défunt.

Si le défunt ne laisse pas d'enfants, ce sont ses collatéraux qui héritent ; à défaut de collatéraux, les ascendants et à défaut le chef du pays.

Les biens indivis tombent sous l'administration du plus âgé des mâles descendants du *fa* fondateur en ligne directe et par les mâles.

S'il est incapable, à quelque titre que ce soit, le conseil de famille peut le remplacer par le plus avancé en âge après lui.

Au cas où il n'y aurait plus de mâle, la succession reviendrait au chef du pays qui, le cas échéant, aurait à élever et à marier les filles et, au cas où l'héritage serait important, à leur en abandonner une partie.

Les ayants droit peuvent refuser l'héritage qui leur échoit, mais le fait est excessivement rare et, d'ailleurs, si l'actif n'est pas suffisant pour faire face au passif, ils demeurent quand même tenus de contribuer à l'extinction des dettes.

Les veuves du défunt ont toujours le droit de se retirer, à condition de restituer l'intégralité de ce qui a été payé de leur dot. Le plus souvent elles ne peuvent remplir cette condition ou préfèrent demeurer. Dans ce cas elles deviennent d'ordinaire les épouses des frères du défunt.

Lorsque le nouveau *fa* est le fils du défunt, il garde auprès de lui sa mère et autorise souvent ses frères consanguins à agir pareillement ; il peut, toutefois, garder comme épouses les femmes de son père — sa mère exceptée bien entendu — mais le fait est rare.

Parfois, les veuves se remarient en dehors de la famille du défunt, elles désintéressent, alors, celle-ci au moyen de la dot qui leur est constituée par leur nouveau mari ; souvent même la famille du défunt met tout en œuvre pour remarier les veuves afin de bénéficier des biens dotaux, que ces veuves doivent rapporter.

Durant les cinq mois qui suivent le décès, les veuves

demeurent à la charge de la succession et c'est seulement à l'expiration de ce délai qu'elles doivent prendre une décision définitive.

Succession maternelle.

Quand le mari meurt, au nombre de ses dettes figurent, le cas échéant, les dots impayées de ses épouses. Si l'actif de la succession du défunt le permet, ces dots sont prélevées tantôt au marc le franc, tantôt en désintéressant intégralement les ayants droit, en commençant par l'épouse la plus ancienne; dans cette dernière manière de procéder, il arrive que certaines dots demeurent impayées en totalité ou en partie.

D'après la coutume les enfants ne sont pas responsables des dots demeurées impayées : par contre, ils sont tenus des autres dettes de leur père défunt.

La succession maternelle n'a généralement pas l'importance de l'héritage paternel, notamment ce que nous avons appelé le patrimoine civil et religieux n'existe pas. Quant à l'héritage matériel, il comprend, en outre des paraphernaux, tout ce que la femme a reçu de sa dot. Pour le partage, il est de coutume que l'aîné des fils soit honoré d'un préciput qui, ajouté à son lot, lui constitue une part double de celle de ses frères; quant aux filles elles reçoivent une part moindre que les fils : toutefois, l'on respecte les dispositions de la défunte qui, avant de mourir, a réglé l'attribution de ses bijoux et de ses hardes à ses filles.

Il n'est pas rare, lorsque l'héritage est d'importance, que les frères utérins se forment en *tun'*, que nous appellerons utérine, et les règles générales de la *tun'* familiale exposées plus haut trouvent ici encore leur application. C'est le frère aîné qui est le chef-né de cette *tun'* qu'il administre au bénéfice de ses utérins à charge d'élever et de secourir

tous ces *tun'-din'*. L'aîné est, à sa mort, remplacé par le plus âgé des descendants mâles, issu en ligne directe et par les mâles de la femme dont les biens ont constitué la *tun'*.

Succession de collatéraux.

Biens personnels. — C'est seulement à défaut de descendants directs que les biens vont aux collatéraux : si ceux-ci sont formés en *tun'*, les biens du défunt tombent dans cette *tun'*. Dans le cas contraire, il peut y avoir partage amiable avec préciput pour l'aîné et part moindre pour les sœurs ; dans certaines familles, ces biens vont en totalité, selon le cas, au fils aîné des frères utérins aînés du défunt ou au frère utérin immédiatement puîné du défunt, si celui-ci était le fils aîné ; enfin, si les biens sont importants, les collatéraux forment une *tun'*, avec pour chef le mâle le plus ancien.

Biens indivis. — La dévolution en est réglée selon les principes que nous avons exposés.

Ordres des successibles.

Biens indivis. — Celui qui doit en diriger l'administration est le plus âgé des mâles vivants qui descendent du *fa* fondateur en ligne directe et par les mâles.

Biens personnels. — 1° L'aîné des fils devient l'administrateur des biens qui forment *tun'* avec succession ultérieure comme pour les biens indivis. — S'il n'y a que des filles il y a partage sous la tutelle de la famille du défunt.

2° A défaut d'enfants, les collatéraux mâles et, à défaut de ceux-ci, les femmes.

3° A défaut de collatéraux, les ascendants.

4° A défaut d'ascendants, le conjoint survivant.

5° A défaut de conjoint survivant, il y a déshérence, la succcession revient au chef du pays qui en dispose à son gré. Notamment, il peut accorder la liberté aux vieux serviteurs et leur laisser un certain pécule.

Rapports entre tun' familiales.

Pour réussir dans la vie, chez les Noirs peut-être plus encore que partout ailleurs, l'on compte beaucoup sur les amis et sur les alliés. Les indigènes font donc beaucoup de cas des uns et des autres : les chroniques indigènes montrent que ceux qui sont parvenus à une brillante situation se sont appuyés sur des amis ou alliés, plus ou moins désintéressés et humbles, mais toujours fidèles.

De deux ou plusieurs alliés, il en est un d'ordinaire qui prend le pas sur l'autre ou sur les autres, pour des raisons diverses. De plus, soit que les alliés en aient convenu dès leurs premiers rapports, soit que les circonstances les y aient contraints, les relations qu'ils ont entre eux portent témoignage de la situation qu'ils occupent les uns vis-à-vis des autres.

Lorsque ces alliés meurent, il se forme pour chacun une *tun'* qui les continue et cette continuation comporte notamment le maintien des rapports existant de leur vivant entre ces alliés défunts : ainsi prennent naissance et se perpétuent entre *tun'-din'* de *tun'* différentes des droits et des obligations ou, plus simplement, des relations créées par leurs ancètres respectifs.

Lors de la révolte qui devait permettre aux Khassonké de se libérer du joug des Malinké, un certain Sindi, de la famille des Keita du Mandé, prit fait et cause pour Amadou Awa dont il devint l'allié par la « fraternisation » (*te*).

C'est pourquoi les *Sindisiolu*, c'est-à-dire les descendants de Sindi, occupent dans le Khasso une situation privilégiée : c'est au *fa* Sindi que revient l'honneur d'installer le *fan-*

kamala du Khasso et il reçoit à cette occasion un esclave à titre d'hommage (*bunya*) : les *Sindisiolu* ne sont justiciables que du tribunal du *fankamala* lui-même ; d'autre part, tous les Keita jouissent auprès des Khassonké, en raison de l'alliance en question, de la plus haute considération et, dès qu'il s'agit d'un Keita âgé, on le comble de marques de respect et on le salue Naré, en mémoire de l'ancêtre de sa famille.

Ainsi, l'acte intervenu entre Amadou Awa et Sindi, il y a plus de deux siècles, continue de produire ses effets comme s'ils étaient vivants, tous ceux qui procèdent d'eux étant tenus de le respecter. Où que se trouvent un Dyallo de la famille d'Amadou Awa et un Keita de la famille de Sindi, ils se reconnaîtront pour frères, se prêteront sous toutes formes un mutuel appui : l'un ne témoignera pas contre l'autre, endurera de la part de l'autre les injures, même graves, sans se fâcher, n'épousera sous aucun prétexte ses parentes vierges.

De même en est-il, au Khasso, entre Dyallo et Dyakhité, Sidibé et Sankaré : d'où le dicton qu'il y a identité entre Dyallo et Dyakhité, Sidibé et Sankaré.

Le principe, dont nous venons de développer une conséquence, que la *tun'* continue l'ancêtre dont elle procède, permet de comprendre comment la situation morale occupée par un individu dans la société indigène demeure immuable pour lui et pour ses descendants. Il en résulte, notamment que, si pauvre qu'il soit, l'individu n'en est pas moins estimé s'il est de noble origine et que, par contre, quelle que soit son opulence, l'homme de caste demeure méprisé bien que, par crainte, on lui témoigne ostensiblement du respect.

Normalement, un individu ne peut se relever de ce qui, au point de vue indigène, est une déchéance et ceux qui le continuent demeurent frappés comme lui alors même qu'ils répudient ses écarts ou ses fautes.

Or, il advenait, autrefois, que pour échapper à la misère ou à la mort, un individu se recommandait à un autre qui pouvait, en l'occurrence, lui assurer un secours ou une protec-

tion efficace. Celui qui se recommandait de la sorte s'imposait d'ordinaire, pour reconnaître le service qui lui était rendu, l'obligation de publier les louanges de son bienfaiteur, lui rendait, par ailleurs, les services d'un factotum empressé et devenait souvent son confident et son ami dévoué. Ce rôle quasi servile entraînait, avec la mésestime publique, une certaine déchéance sociale.

Entrons dans quelques détails sur ce sujet. Voici, par exemple, comment on raconte l'origine des *mabo*.

Il y avait à Dyabelgandéga (Bakhounou), un Peul nommé Doga Sidibé, duquel descendent, dit-on, tous les Sidibé. Un jour, la femme de ce Doga accoucha de deux fils qui furent nommés : l'un Ali Baba Demba et l'autre Sambané. Lorsqu'ils furent devenus grands, ces deux garçons étaient en perpétuelle querelle, chacun prétendant être l'aîné de l'autre. Le père était lui-même fort ennuyé de cette équivoque ; or, un jour, une vache de son troupeau s'étant égarée, il pensa tirer profit de cet événement et, faisant appeler ses deux fils, il leur dit : « Celui de vous deux, qui retrouvera la vache, sera l'aîné. » Les deux jeunes gens acceptèrent et partirent à la recherche de la bête : ce fut Ali Baba Demba qui la retrouva.

Comme ils étaient allés fort loin, au retour, manquant de provisions, ils étaient épuisés. Sambané dit à son frère : « Si tu ne peux me donner à manger, je vais mourir ici, car je n'ai plus la force de te suivre. » Ali Baba Demba s'écarta un instant et revint en apportant un morceau de viande qu'il remit à son frère ; celui-ci, tout joyeux, prit à peine le temps de la passer au feu et l'engloutit.

Restauré, Sambané s'étonna que son frère ait pu trouver de la viande dans un lieu aussi désert et il fit part de sa surprise à son aîné qui lui avoua, sur ses pressantes instances, que, pour ne pas le laisser mourir de faim, il s'était coupé un morceau de la cuisse. Sambané lui dit : « Désormais, je me considère comme ton serviteur, j'irai partout en te

louangeant et contant tes exploits, je serai ton *mabo*. »

Telle serait l'origine d'une de ces familles de *mabo* qui vivent aux dépens de ceux dont ils chantent les louanges. Chez les Khassonké la principale famille des *mabo* est celle des Dyakhité.

Les *mabo* sont des gens libres, frappés de certaines déchéances sociales : notamment, ils ne peuvent contracter mariage avec les gens libres purs. Toutefois, ils se considéraient autrefois comme supérieurs aux *numu* et *dyali* et se mariant entre eux, formaient une caste fermée, aujourd'hui ils se départissent volontiers de ce rigorisme.

Le principe de continuité que nous avons exposé rend bien compte de cette situation spéciale faite aux *mabo* dans la société : leur ancètre est volontairement devenu le serviteur d'un homme libre ; les descendants de l'un et l'autre conservent toujours ces situations respectives, avec ce qu'elles comportent d'un côté d'obligation servile et de droit à l'assistance et de l'autre côté de droit de domination et d'obligation d'assistance

Le *mabo* a pour fonction de louanger son maître : pour ce faire, il devient souvent l'historien de ses hauts faits et crée ainsi la légende familiale, dans laquelle se mêlent la fiction et la vérité car, pour donner plus d'ampleur à ses dires, le *mabo* exagère, embellit ; il débite ses louanges sous forme de mélopée en s'accompagnant avec une manière de guitare à trois cordes, *kuntin'* ; cet instrument le quitte si peu qu'il est pour ainsi dire le signe auquel on reconnaît le plus habituellement un *mabo*.

Le *mabo* est aussi le factotum que l'on charge de toutes sortes de commissions : homme d'affaires, majordome, confident ; il est, en définitive, intimement mêlé à tout ce qui se passe dans la famille de laquelle il dépend.

L'ancètre *mabo*, en mourant, a laissé des descendants qui sont, par raison de continuité, les *mabo* des descendants de l'homme libre auquel cet ancètre *mabo* s'était lié. Tous

ces *mabo* devraient donc connaître tout ce qui intéresse la famille dont ils dépendent, mais, dans la pratique, c'est le plus ancien d'entre eux qui tient ce rôle d'archiviste général.

Quant aux autres *mabo*, ils s'attachent à tel ou tel descendant, plus ou moins influent, de l'homme libre et se lient à lui sur des bases parfois nouvelles. — Il advient ainsi que certains d'entre eux s'abstiennent de rechercher les avantages de la tutelle seigneuriale à laquelle ils peuvent prétendre et, se tenant à l'écart, se conduisent absolument comme les gens libres non castés. Mais ils n'en sont pas moins considérés comme *mabo* et traités comme tels.

Au *mabo*, qui est d'origine peule, correspond le *dyali* qui, lui, est d'origine mandé et qui, comme le *mabo*, existe chez les Khassonké.

Voici, d'après m-Boué Kouaté, *dyali* du *fankamala* Demba Yamadou, ce que l'on raconte de l'ancêtre des *dyali*. Dans l'armée de Mahomet se trouvait un nommé Sora Khata, c'était un vaillant guerrier très estimé de ses chefs et de ses compagnons; il avait coutume, le soir après le combat, de raconter les exploits des guerriers qui s'étaient plus particulièrement distingués dans l'action.

Mahomet fut plus d'une fois témoin de ses récits, élogieux quand il s'agissait d'un brave, ironiques et méchants quand il s'agissait d'un lâche, et il lui parut qu'il aurait intérêt à récompenser Sora Khata, tant pour sa conduite en tant que guerrier que pour sa faconde qui excitait le zèle de ses compagnons. Il lui fit donc quelques cadeaux, d'autres imitèrent cet exemple. La verve de l'orateur devint dès lors partiale, exaltant les actes des individus en proportion de la rémunération reçue. Sora Khata agit désormais comme agissent encore les *dyali* d'aujourd'hui qui ne sont que ses continuateurs.

Cette fable, imaginée par des *dyali* musulmans, pour se créer une origine musulmane, met parfaitement en relief le

trait qui d'ordinaire caractérise le *dyali:* sa faconde vénale, source de la crainte et du mépris qu'il inspire à tous, son maître compris.

Mais il s'en faut que le rôle de *dyali* se borne partout et toujours à une perpétuelle médisance intéressée. En fait, le *dyali* n'est qu'un genre de *mabo* et le point de départ de sa condition est le même : par faiblesse, intérêt ou tout autre motif, un homme libre est devenu l'obligé d'un autre moyennant, en retour, certains droits et les descendants de ces deux alliés sont demeurés liés pareillement.

En principe, le *dyali* est une manière de factotum de son protecteur qui réclame de lui toutes sortes de services, y compris de l'amuser et de le distraire. C'est ainsi que, par entraînement, certains *dyali* deviennent de véritables artistes, chanteurs, musiciens, danseurs, mimes, bouffons, tandis que d'autres, demeurant plus dignes, s'occupent seulement de régler les affaires d'intérêt ou de garder les traditions de la famille du maître.

Les devoirs qui le lient à son protecteur n'empêchent pas le *dyali* de mettre ses services à la disposition de qui lui plaît; comme, le plus souvent, il ne brille pas par la dignité personnelle, il se loue au plus offrant, quitte celui-ci pour celui-là qui le rémunère mieux selon son désir, ou lui est plus sympathique.

La plupart des *dyali* exploitent la crainte qu'inspirent à tous les indigènes leurs propos méchants; certains sont de véritables bateleurs qui tirent profit des penchants de l'indigène pour les fêtes qu'ils savent organiser et, à cet égard, les *dyali* du Khasso ont une très grande renommée. Il en est qui s'efforcent de s'abstraire de leur caste par une vie digne, mais, bien entendu, ils ne peuvent faire disparaître la tare que tous connaissent.

Pour le *dyali* aussi, le principe de continuité a déterminé l'endoganie de caste aujourd'hui très atténuée.

TITRE IV

LE CLAN DU KHASSO

De la notice historique donnée précédemment, il résulte qu'il faut entendre par Khasso l'ensemble des descendants d'Amadou Awa et des descendants de ceux qui, ayant fait cause commune avec Amadou Awa, acceptèrent l'hégémonie de sa famille aux conditions qu'il formula : le Khasso est donc un clan et si, originairement, ce mot a servi à désigner une région territoriale déterminée, ultérieurement et pendant des siècles, il n'a été que l'appellation spéciale d'un clan ; c'est de nos jours, et sous notre domination, qu'il a été appliqué au pays occupé par ce clan et par ceux qui se sont, ou ont été, soumis à son influence.

Les gens du clan du Khasso se répartissent en quatre catégories : *Dyamadua*, ou Dyallo, descendants d'Amadou Awa ; *oron'* ou *foron'*, gens libres proprement dits ; *nyamakala* ou gens de rebut ; *dyon'* ou esclaves. L'autotorité est exercée par le *Fankamala*.

CHAPITRE PREMIER

LE FANKAMALA ET L'ORGANISATION DU CLAN

Le Fankamala (roi).

Le Fankamala c'est « celui qui a » (*mala*) la « puissance » (*fanga*).

Les funérailles d'un *Fankamala* et l'installation de son successeur donnent lieu à des cérémonies dont le détail est intéressant à connaître.

Funérailles du Fankamala. — Dès que le roi a cessé de vivre, le chef des captifs royaux prend le commandement de la demeure royale : il en fait fermer les portes et veille à ce qu'aucune communication n'ait lieu avec l'extérieur.

L'événement est annoncé dans la capitale par des batteries de *tabala*, qui ne cessent que lorsque la peau de l'instrument est crevée : des courriers sont expédiés dans toutes les directions aux principaux chefs et aux parents, spécialement à l'héritier.

Suivant le désir exprimé par le défunt, c'est dans sa case même que l'on creuse aussitôt sa tombe ; le corps, lavé et enveloppé de pagnes blancs, y est déposé sur un lit de feuillages, en présence du marabout Konté ; il est défendu de pleurer et de se lamenter.

Le chef des captifs mande les épouses du défunt et se fait remettre les bijoux dont elles se parent habituellement ; il en devient dépositaire responsable jusqu'à l'installation du nouveau *Fankamala*.

A son arrivée, le successeur du défunt est reçu par le chef des captifs qui le conduit immédiatement auprès du mort pour en reconnaître l'identité, puis à la case où sont déposés les bijoux des femmes, également pour les reconnaître.

C'est seulement après ces formalités que la mort du roi devient en quelque sorte publique : des *sufa* parcourent les rues de la capitale en criant : « Amis, le roi est mort ! » Alors tout Khassonké doit apporter une offrande, si mince soit-elle, mais cependant déterminée selon sa condition ou sa fonction ; les objets non comestibles sont remis au successeur, les autres sont mis à part pour le repas des funérailles.

Pendant ce temps, le corps du défunt est définitivement inhumé : la porte du *tata* est murée et l'on en ouvre une autre ; trois bœufs blancs sont immolés et leurs peaux réservées pour couvrir les tambours de guerre. Dès lors l'on peut pleurer et se lamenter.

Dans la nuit du troisième jour du décès, on apporte une calebasse de lait aigre sur la tombe et le marabout Konté vient prier là et y dîner de cette offrande.

Le septième jour, les indigènes apportent des calebasses de lait aigre, pour le repas des funérailles, que l'on doit faire auprès de la tombe. On implore Dieu pour le défunt, l'on égorge des bœufs et, sur place, tous les vivres rassemblés sont consommés par les assistants qui, ensuite, se séparent. La porte du *tata* que l'on avait murée est alors ouverte.

Installation du Fankamala. — Dès la mort du roi, le chef des captifs ayant pris la direction de la demeure royale, c'est avec lui que le prétendant doit s'entendre pour

son installation qui, normalement, a lieu le huitième jour après le décès du *Fankamala* à remplacer.

Si quelque désaccord se produit avec le chef des captifs, qui, par exemple, ne reconnaît pas le bien-fondé des prétentions du prétendant, la situation demeure telle, c'est-à-dire que personne ne s'occupe des affaires du pays ; nul ne fait ni ne peut faire l'intérim, de sorte que tous les rouages administratifs indigènes se trouvent paralysés : en particulier les malfaiteurs, n'ayant pas à redouter de répression, se livraient autrefois au brigandage. C'est pourquoi tout est mis en œuvre pour obvier à cette grave éventualité en hâtant l'installation du nouveau *Fankamala*.

Au jour dit, celui qui doit être investi de cette fonction sort du *tata* qu'il s'est choisi et l'on immole immédiatement un bœuf blanc dont la peau toute fraîche est tendue sur un vieux *tabala* qui date de Demba Séga, on fait rapidement sécher cette peau, car c'est avec ce *tabala* que la convocation à la cérémonie doit être faite.

Le futur *Fankamala* est entièrement vêtu de blanc ; une peau de mouton, entièrement blanche et à laquelle sont attachées des amulettes, est apportée par le chef des captifs qui l'étend par terre. Le chef des Keita, descendants de Sindi, prend le prétendant par la main et l'oblige à faire, à deux reprises, le simulacre de s'accroupir sur la peau de mouton, mais il ne consent à le laisser prendre cette position que lorsqu'il en a reçu un esclave à titre de *bunya*.

A ce moment le *Fankamala* est proclamé.

Alors le chef des captifs fait une sorte de harangue que le *dyalutigo* (le chef des *dyali*) répète de manière à être entendu du plus grand nombre. Dans cette harangue le chef des captifs juge, au nom de tous, la politique du dernier *Fankamala* défunt et indique au nouveau *Fankamala* dans quel sens la majorité désire des réformes ; après quoi, il lui remet les reliques ancestrales, bracelet, tabatière et bonnet (couvert d'amulettes) d'Awa Demba ; puis, il lui énumère

le nombre des captifs, des chevaux et des autres richesses qui constituent le trésor royal ; enfin, il lui remet un fusil, un arc et des flèches, symboles de son pouvoir de faire la guerre.

Ce cérémonial achevé, commence le défilé des captifs de case : chacun à tour de rôle vient déposer un caillou au pied du *Fankamala*, les *sufa* font de même.

Huit jours d'orgie suivent.

Les tributaires viennent successivement affirmer au nouveau roi leur loyalisme et en témoignent par des cadeaux.

Fonction du Fankamala et organisation du clan.

Si l'on se reporte à la manière dont le clan s'est formé, il est facile de se convaincre que ses fondateurs n'ont eu qu'un but : se donner un protecteur.

Le plus vif désir de l'indigène est, en effet, d'avoir un protecteur puissant sous l'égide duquel il puisse prospérer en liberté ; c'est là un besoin issu des troubles incessants dont ces régions ont été le théâtre et qui faisaient que l'homme isolé était à la merci des bandits et des aventuriers.

Assurer la sécurité et la prospérité des gens du clan, tel est donc le double devoir qui incombe au *Fankamala*, en retour de l'empire absolu qu'il a sur eux. Ce devoir, bien que n'étant pas formulé dans la constitution d'Amadou Awa, n'en est pas moins certain et le *Fankamala* qui s'y serait soustrait se serait vu tout aussitôt abandonné par les gens du clan.

Ainsi nous apparaît dans sa réalité le véritable contrat de recommandation intervenu entre Amadou Awa et ceux qui recherchaient sa protection : il nous reste à exposer ce qu'a donné la mise en pratique de ce contrat.

Le double devoir du *Fankamala* trouvait en grande

partie sa satisfaction dans l'organisation de la guerre, des razzias et du pillage, organisation qui mettait le *Fankamala* en mesure de défendre ses sujets et, en même temps, de les enrichir par le partage du butin. C'est de cette sorte de brigandage à main armée que sont sorties, sans aucun doute, la majeure partie des richesses des gens du Khasso.

Pour garder et faire fructifier ces richesses, quelle qu'en fût d'ailleurs l'origine, une administration fort simple s'édifia peu à peu, sous l'empire de la nécessité et, aussi, à l'exemple de ce qui se passait dans les autres clans indigènes.

Au centre de cette administration est le *Fankamala* duquel tout émane et auquel tout aboutit; monarque absolu qui tient de la constitution d'Amadou Awa le droit d'user à sa discrétion de la personne et des biens de ses sujets, il s'est formé une garde personnelle à l'aide d'une fraction de ses esclaves. Ces gardes sont les *Sufa*, ainsi nommés parce que leur emploi le plus ordinaire est de prendre soin des chevaux du roi. Moyennant quelques *sufa* judicieusement placés dans les centres troublés ou résistants, la paix se trouve assurée dans toute l'étendue du territoire du clan.

En principe, l'unité administrative est le village ; les gens du clan conservent le droit d'élire leur chef de village, ou *gallutigo*, conformément à leurs coutumes respectives, mais l'élu doit être agréé par le *Fankamala*. Grâce à cette obligation, ce dernier a réussi à imposer à bien des villages ses créatures : parents, amis et, surtout, ses captifs de case. Toutefois, si les indigènes ne cèdent pas le *Fankamala* se contente de placer un délégué à lui, un *kuntigo*, auprès du chef élu et c'est ce *kuntigo* qui transmet ses ordres et en assure l'exécution.

Le *gallutigo* agréé est, à tous égards, le représentant du *Fankamala* ; il veille, par suite, à ce que la paix ne soit pas troublée, ce qui explique ses pouvoirs judiciaires et de

police ; en cas de besoin, il lève le contingent réclamé par le *Fankamala* et en prend, si besoin est, le commandement ; agent de perception des droits régaliens, il centralise les produits de ces droits et en dispose suivant les ordres qu'il reçoit ; il arrive d'ailleurs que le *Fankamala* envoie des percepteurs spéciaux que le *gallutigo* n'a, alors, qu'à seconder et à surveiller.

Le *gallutigo* est, en définitive, un personnage fort important car, en plus de ses fonctions d'agent du *Fankamala*, il peut être, nous le savons, *dasiti-tigo* et *dugu-tigo* de son agglomération et l'on conçoit combien ce rôle complexe et délicat exige de qualités chez ceux à qui il est dévolu.

Chez les tributaires, le *Fankamala* se fait représenter en tant que de besoin par un *kuntigo*, qui respecte l'organisation locale dans la mesure où elle n'est pas contraire à celle de son maître, qu'il a particulièrement mission de tenir au courant de ce qui peut l'intéresser.

En principe, le *Fankamala* agit comme il lui plaît sans conseil et sans contrôle organisés ; en fait, il est entouré de gens qui influent grandement sur ses décisions (voir : la maison royale, *infra*). Dans les circonstances graves, il convoque une assemblée des notables du clan, laquelle peut, notamment, décider la levée d'une contribution extraordinaire pour permettre au *Fankamala* de faire face aux éventualités.

La Justice.

L'administration et les institutions judiciaires méritent un développement spécial.

Tribunaux. — Dans la famille, les différends plus ou moins graves, qui ne mettent en cause que les gens relevant du même *fa*, sont réglés par celui-ci assisté du conseil de famille. Si l'affaire le nécessite, des *fa*, voisins ou amis réputés pour leur esprit d'équité ou leurs connais-

sances spéciales, sont appelés à donner leur avis. Il est bien entendu que la compétence de ce tribunal comprend aussi bien les matières purement civiles que celles d'ordre magico-religieux : les unes et les autres étant le plus ordinairement liées de façon si intime qu'il est impossible de s'occuper des unes sans faire état des autres.

Le tribunal du *fa* dispose de sanctions plus étendues qu'on ne serait porté à le supposer, car il peut appliquer des peines telles que la flagellation et la mise aux fers ; dans les cas particulièrement graves, il peut prononcer la mise hors la famille : tous les biens de la *tun'* dont le condamné a la jouissance lui sont retirés, on le juge indigne de faire partie de la *tun'* et cependant cette grave mesure ne peut en aucun cas aboutir à le déshériter, si bien que, par le jeu des circonstances, il peut se trouver mis à la tête de la *tun'* dont il avait été exclu.

Contre les captifs le même tribunal dispose de sévérités spéciales. Si les peines appliquées demeurent sans résultat, le captif peut être donné au *Fankamala* qui lui fait subir tel sort qu'il juge bon, notamment la vente hors du clan, la mutilation corporelle, la mise à mort.

Il convient de remarquer que ces diverses pénalités peuvent être appliquées tant pour des faits civils que pour des faits qui, dans notre droit, relèveraient du code pénal et, d'ailleurs, sans distinction d'âge ou de sexe : l'autorité du *fa* est la même pour tous ceux qui y sont soumis.

Est-il besoin de dire que la procédure est des plus simples : ce tribunal agit à sa guise, libre à lui de tolérer des faits qu'un autre réprimerait et, au contraire, de poursuivre de ses rigueurs des actes apparemment peu critiquables : l'arbitraire est ainsi à la base de cette juridiction, comme de celles que nous aurons à examiner, parce que ce n'est pas au point de vue du droit que l'on juge, mais seulement au point de vue de l'intérêt.

Le village est, nous l'avons vu, constitué à l'image de la *tun'* familiale : il y a donc là, également, une autorité qui veille à la stricte observation de certaines coutumes intéressant la collectivité.

Le *gallutigo* a, pour défendre les intérêts de la collectivité, des pouvoirs de police qui lui permettent de rechercher et de poursuivre tous actes susceptibles de troubler la paix publique et des pouvoirs judiciaires en vertu desquels il connaît de toutes les infractions magico-religieuses par suite de sa qualité de *dasiti-tigo* et des contraventions ou délits en tant que *dugu-tigo*.

Chef, en quelque sorte, des *fa* du village, il est l'arbitre des différends de toutes natures qui éclatent entre gens de familles distinctes, lorsque les *fa* de ses familles demeurent impuissants à ramener la concorde.

D'autre part, lorsque le *gallutigo* est en même temps le représentant du *Fankamala*, il connaît à ce titre de toutes les affaires qui, en raison de leur gravité, échapperaient à sa juridiction. Non point qu'il puisse les juger, mais il a le devoir, souvent délicat, de conduire l'enquête, d'instruire l'affaire et de soumettre ensuite au *Fankamala* tous les éléments de la cause.

Lorsque le *Fankamala* a jugé bon de doubler le *gallutigo* d'un *kuntigo*, c'est celui-ci qui, en principe, doit procéder à l'instruction.

Les villages sont d'ordinaire réunis en cantons (*kafo*), chaque canton est placé sous la direction d'un chef ou *kafutigo*. Le *kafutigo*, qui est chef du village dans lequel il réside, est spécialement l'intermédiaire du *Fankamala* auprès des chefs des villages de son canton. Au point de vue judiciaire, il se borne à assurer l'exécution des ordres du *Fankamala* et à transmettre à celui-ci les affaires que les *gallutigo* ne peuvent retenir.

Quant au *Fankamala* il peut évoquer devant lui toute affaire et accepter de juger celle qu'on lui soumet, quelle qu'en soit l'importance. Tantôt il juge personnellement, tantôt il renvoie l'affaire devant tel tribunal qu'il lui plaît de désigner. En fait, il évite de se mêler aux querelles de famille, surtout quand il n'y voit aucunement son intérêt.

Au demeurant, il est de pratique courante de soumettre le différend civil à un arbitre choisi d'un commun accord : il n'est pas nécessaire que cet arbitre soit un chef ; quel qu'il soit, l'arbitre prononcera une sentence, qui, s'il est de caractère équitable, sera conforme à la voix de sa conscience. Mais, là où gît la difficulté, c'est dans le moyen de ramener cette sentence à exécution. Si l'arbitre est un « faible », il sera incapable de faire respecter sa décision et laissera par suite le gagnant sans défense. C'est pourquoi il est généralement fait appel aux « puissants », à ceux qui disposent de l'autorité, tels les chefs dont nous venons de voir le rôle judiciaire.

Il y a, à ce dernier choix, un autre avantage : il n'est pas rare que le défendeur refuse de comparaître, seul un chef est alors en mesure de l'y contraindre.

Dans la pratique c'est le demandeur lui-même qui signifie à son adversaire d'avoir à l'accompagner chez le juge ; pour donner plus de poids à cette sommation, si le juge est un homme puissant, il suffit que le demandeur soit porteur d'un objet notoirement connu pour appartenir à cet homme puissant, pour que le défendeur obéisse incontinent, dans la crainte de se voir appréhender de vive force.

Mais il y a bien aussi un revers à ce choix, c'est que les chefs puissants n'aiment point, dans ces pays, à s'occuper des affaires des gens « faibles » si elles ne sont pas susceptibles de leur rapporter quelques cadeaux ; quand donc ils acceptent l'on peut être sûr que ce n'est pas à titre gratuit ; il s'en faut, d'ailleurs, que leur sentence s'inspire toujours de l'équité.

Les tribunaux musulmans ont eu et ont encore de fervents partisans, mais les observations qui précèdent leur sont également applicables. Toutefois, il est à remarquer que certains Khadis savent s'acquérir une renommée d'intégrité souvent méritée. Il a existé des tribunaux musulmans réputés sur les frontières même du Khasso ; à Goundyourou, à Kégnou, à Dyakalel. C'est à Goundyourou que Demba Sega envoyait juger les affaires graves qu'il ne voulait pas lui-même juger.

Au point de vue pénal, le juge s'impose : c'est le chef du lieu de l'infraction, au moins pour l'instruction de l'affaire.

L'instruction emploie toutes sortes de moyens.

En voici un qui paraît appartenir au domaine de l'hypnotisme, il est pratiqué un peu partout dans l'Afrique occidentale depuis le golfe de Guinée jusque chez les Maures, la manière diffère seule, suivant le cas ou les régions.

Dans la contrée qui nous intéresse, l'on prend un pilon que l'on entoure de pagnes et qui est censé représenter un cadavre ; un magicien ou un marabout choisit deux jeunes gens, récemment circoncis et réputés pour n'avoir pas eu commerce avec les femmes ; il place une extrémité du pilon sur la tête de chacun et, au moyen d'incantations les suggestionne de telle sorte qu'au bout de quelque temps, ils déambulent à travers le village ou la campagne poussés comme par une force irrésistible, allant de case à case jusqu'à ce qu'ils arrivent, affirme-t-on, à celle de l'auteur du méfait (vol, meurtre).

Autre procédé qui relève aussi de la suggestion. L'enclume du forgeron, qui sert, comme nous le verrons, à recevoir des serments graves, peut aussi permettre de découvrir les coupables, quand elle accepte cette mission. Pour être fixé à cet égard, le forgeron, sollicité par la vic-

time ou ses ayants droit, range ses outils autour de l'enclume, invoque ses ancêtres puis, ayant écrasé ensemble un grain de maïs, un piment et un peu de soude, il saisit par les pattes un jeune poulet qu'il égorge sur l'enclume; le sang étant tari, il jette le poulet à terre. Si le poulet, ayant cessé de vivre, a les pattes contre le sol ou parallèles à l'enclume : c'est signe que celle-ci refuse la mission dont on veut la charger; si, au contraire, le poulet a les pattes en l'air et tournées vers le forgeron, l'enclume accepte et alors le forgeron le clame à tous les échos. Le bruit s'en répand dans le village et aux alentours et le coupable à qui cette nouvelle parvient s'empresse d'avouer sa faute car, à la première indisposition, il s'imagine être victime des malédictions du forgeron et de ses ancêtres : il accourt, heureux de s'en tirer en payant une forte amende au chef du pays, des cadeaux au forgeron et une réparation à la victime.

D'une manière générale, les magiciens et leurs continuateurs les marabouts, sont souvent appelés pour découvrir les coupables. Ils ont, à cet effet, recours à divers procédés de divination derrière lesquels se cachent leurs qualités d'observateurs attentifs et le vulgaire se laisse aller à croire à l'efficacité de pratiques qui ne sont, parfois, que de véritables jongleries.

Cependant, il serait exagéré de prétendre que dans cet art de la divination tout n'est qu'illusions. Il n'est pas douteux que certains, particulièrement doués ou observateurs sagaces, obtiennent par ces moyens des résultats surprenants.

En principe, les parties doivent comparaître en personne; toutefois, le *fa* se présente aux lieu et place des personnes dont il répond, ou tout au moins se fait remplacer par un délégué (mari de la femme, maître de l'esclave).

Quand l'affaire est grave ou qu'une égale honte peut re-

jaillir sur les parties, celles-ci se font représenter par des gens de caste.

Il est bienséant que les femmes de bonne famille ne paraissent pas aux débats, sauf ordre exprès du juge.

Si les parties en présence n'ont pas même coutume, le juge se fait exposer chaque coutume et prononce ensuite en toute équité. — Le Khadi agit de même lorsque des païens lui demandent de prononcer entre eux d'après la coutume.

La sentence rendue, le juge indique lui-même ce qui lui est dû comme honoraires et fait de ceux-ci tel usage à sa convenance.

Le mode de preuve le plus fréquemment employé est la preuve par témoins. Un témoin unique peut suffire si ses dires sont appuyés du serment.

L'aveu est admis, qu'il soit spontané ou provoqué. Il semble même qu'on le considère comme une preuve nécessaire. De cette nécessité découlent les moyens employés pour obtenir l'aveu.

Le plus ordinaire consiste à appliquer de chaque côté de la tête de l'accusé une lamelle de bois et à attacher fortement deux à deux les extrémités de ces lamelles. La tête se trouve ainsi fortement comprimée et le plus léger coup frappé sur l'appareil détermine des souffrances telles que le patient confesse tout ce que l'on veut, pour les éviter. Cet appareil de torture se nomme *kullelango* (1) « celui qui sert à éclaircir ». L'on fait usage pour le même objet de coins en bois dur que l'on introduit à forcement entre les chairs et des éclisses ligaturées sur les côtés des mollets.

1) Cet appareil fait penser à ce passage d'El Bekri ... « Chez les peuplades du désert, lorsqu'un homme est soupçonné de vol, on prend un morceau de bois que l'on fend en deux parties et qu'on applique sur le devant et le derrière de la tête de l'accusé en les serrant avec force. Il est bientôt forcé d'avouer son crime, car il lui est impossible de supporter un seul instant une compression si violente. » (El Bekri, trad. Quatremère, p. 634.

Le *kullelango* est particulièrement usité pour déterminer l'inculpé à confirmer les dires des magiciens qui l'accusent de sorcellerie. Dans les procès de cette nature, en effet, l'on peut distinguer deux phases, l'une extra-judiciaire, si l'on veut, au cours de laquelle l'inculpé n'est encore considéré que comme un malade ou, plus exactement, un possédé qu'il s'agit de traiter convenablement pour le guérir ou du moins le rendre inoffensif : dans la deuxième phase, l'incurabilité et la criminalité paraissent établies d'autant mieux que l'accusé révèle ses forfaits, et à cela il est contraint par le *kullelango*.

Dans ces sortes de procès les magiciens font, on le voit, office de témoins techniques, il s'en faut que leurs dires soient désintéressés, si, bien entendu, l'on peut admettre par ailleurs qu'ils aient quelque valeur.

Le troisième mode de preuve, couramment employé, est le serment. Au cours de l'instance, le serment peut être imposé au défendeur pour renforcer les dénégations qu'il oppose aux dires du demandeur. Celui-ci peut alors demander à prêter serment, lui aussi, et, si le tribunal y consent, il accepte par cela même de laisser la solution du conflit surgir des conséquences que le faux serment doit produire à l'égard de celui qui s'en est rendu coupable.

En quoi consiste le serment ? Les formes en sont très variables, il paraît intéressant d'en signaler quelques-unes.

Serment sur l'enclume. — Les parties vont chez le forgeron, celui-ci réunit autour de l'enclume tous ses outils ; puis, il invoque ses ancêtres et leur demande de « prendre le cœur et le foie de celui qui prêtera un faux serment et de le tuer » ; ensuite, il place, sur l'enclume, un grain de maïs rouge, un piment, un peu de soude et la tête d'un poussin. Alors, chaque partie vient dire à haute voix ce qu'elle affirme être la vérité sous peine du châtiment indiqué par le forgeron.

Si l'un des adversaires refuse de prêter serment dans ces conditions, il est réputé coupable et comme tel condamné.

Il est à remarquer qu'un forgeron ne risque rien à mentir s'il prête serment sur l'enclume, car il a, dit-on, le moyen, en se servant de sa propre enclume, d'éluder les conséquences de son mensonge.

Serment sur la cola. — Il arrive fréquemment que l'on fait prêter serment sur une noix de cola.

On prend une cola que l'on sillonne par des entailles au couteau dans toute sa longueur, puis on la pique avec une épingle en disant en même temps : « Cola, prends mon cœur et mon foie et tue-moi, si je ne dis pas la vérité » ou encore : « si, dans un délai de..., je n'ai pas fait telle chose... » et l'on mange la cola.

Mais les malins prétendent qu'il est facile de se préserver des conséquences du faux serment prononcé sur la cola, au moyen d'un philtre à base de *[illegible]*.

Autres formes de serment. — Un fer de houe indigène, ayant été porté au rouge, celui qui prête serment prononce une formule sacramentelle analogue à celle rappelée ci-dessus et applique sa langue sur le fer chaud : si la peau demeure adhérente au fer, c'est que l'homme qui a prêté serment a tort.

Dans une marmite on place sur le fond, à l'intérieur, un bracelet et par-dessus une certaine quantité de bouse de vache. L'on met le tout sur le feu et, lorsque la chaleur est devenue intense, le patient est invité à retirer avec la main le bracelet qui est au fond de la marmite : s'il est brûlé à la main dans ces conditions, il est déclaré coupable.

Infractions et pénalités. — Ce que l'on voit dans le crime c'est, avant tout, un danger pour la collectivité : d'où la nécessité de la répression. La peine qui constitue cette répression est donc un acte de défense sociale; elle

permet aussi de donner à la victime la satisfaction de se venger du dommage qui lui a été causé.

L'on peut dire que l'infraction, au point de vue indigène, est un acte extérieur dangereux pour la collectivité : par suite, les faits simplement intentionnels ne sont pas punissables. D'autre part, le dommage fait à l'individu est une atteinte à la collectivité à laquelle cet individu appartient et se trouve par conséquent répréhensible.

L'on établit une certaine distinction entre les infractions, sans cependant la formuler expressément : l'on tient les unes pour de simples fautes critiquables : d'autres exigent une répression sévère pour éviter que la paix publique ne soit sans cesse troublée; d'autres, enfin, sont considérées comme de véritables dangers pour l'existence même de la collectivité (sorcellerie par exemple).

Par rapport à l'application de la peine, les infractions sont distinguées en intentionnelles et en non intentionnelles.

La coutume pénale est appliquée à tout individu qui s'est rendu coupable d'une infraction sur le territoire du Khasso.

La tentative est punissable, sous quelque forme qu'elle se manifeste.

La responsabilité civile et pénale de l'infraction incombe, en principe à l'auteur de cette infraction, quelquefois aussi à sa famille.

L'irresponsabilité est admise, au point de vue pénal, pour les enfants, les faibles d'esprit et quelquefois les ivrognes; mais la responsabilité civile demeure et incombe soit à l'auteur lui-même, soit à sa famille.

La défense est admise comme légitime moyennant qu'elle ne consiste pas en des actes hors de proportion avec l'attaque qui les motive.

La peine est avant tout une mesure de défense sociale, toutefois elle est accompagnée d'ordinaire d'une vengeance pour la victime. En principe, celle-ci n'est pas autorisée à

se venger elle-même, c'est à l'autorité chargée de veiller à la défense sociale qu'il incombe de juger si la victime a droit à une vengeance et sous quelle forme. D'ailleurs, cette vengeance étant accordée, la victime demeure libre de la poursuivre, d'en faire abandon, ou encore de composer.

Les peines prévues par la coutume peuvent être classées en corporelles, privatives ou restrictives de liberté, pécuniaires et d'ordre moral.

Les peines corporelles sont : la mort, les mutilations, la flagellation, la torture ; celle-ci est employée surtout pour provoquer les aveux de l'accusé.

La seule peine privative de liberté est la mise aux fers : la mise aux fers est fréquemment employée à titre préventif.

Le bannissement et l'esclavage sont les peines restrictives de liberté.

Les peines pécuniaires sont l'amende et la confiscation.

Comme peine d'ordre moral l'on peut citer l'exhibition du condamné dans les rues du village.

Le juge ayant, en principe, toute latitude pour appliquer telle peine qu'il croit devoir infliger, il lui est absolument loisible de se déterminer suivant les circonstances de fait et, par suite, d'apprécier celles qui peuvent atténuer la responsabilité aussi bien que celles qui peuvent l'accentuer.

Il est toujours possible d'obtenir une diminution ou une substitution de peine : il suffit d'y mettre le prix.

En certains cas, le vol en particulier, la récidive entraîne une aggravation de peine.

En matière criminelle, il n'y a pas de prescription admise par la coutume.

Ainsi que nous l'avons indiqué, il est des crimes qui ne peuvent être jugés que par le *Fankamala* et d'autres dont toutes les juridictions peuvent connaître. L'on peut, à cet

égard, classer les infractions d'après la peine qu'elles comportent de la manière suivante :

Le *Fankamala* (roi) connaît seul des infractions entraînant les peines ci-contre :	mort,	meurtre. sorcellerie. adultère.
	mutilation, esclavage,	meurtre. vol.
	bannissement,	meurtre. sorcellerie. vol.
	confiscation, ou amendes très élevées,	meurtre. adultère. sorcellerie. vol.
Aussi bien que le *Fankamala*, les autres juridictions peuvent appliquer les peines ci-contre :	flagellation, amende peu élevée, mise aux fers,	adultère. viol. rapt. dettes. sorcellerie.

Voici quelques détails concernant les principales infractions et les pénalités qui leur sont appliquées.

Meurtre. — Si un Khassonké en tue un autre, la famille de la victime ne doit en rien inquiéter le meurtrier, elle ne peut que porter plainte au roi. A celui-ci, en effet, appartiennent tous les Khassonké, quels qu'ils soient, et le préjudice causé par le meurtre doit être envisagé, non au point de vue de la famille, mais eu égard à la perte éprouvée par le roi dans la personne d'un de ses guerriers, par exemple.

Si la victime est un homme libre, souvent le roi se borne à infliger au meurtrier une amende de dix captifs, qui constitue le « prix de l'âme » (*dyo*), mais c'est là un minimum ; plus fréquemment, il ne résiste pas à la tentation de profiter des circonstances pour confisquer tous les biens du meurtrier et même de la famille du meurtrier, si celui-ci est peu fortuné. Ces biens sont alors à l'absolue discré-

tion du roi, qui parfois en donne une partie à son frère et à son chef de captifs ; s'il le juge à propos, il en remet une part à la famille de la victime, mais rien ne l'y oblige.

Si la victime est un esclave, le meurtrier ou sa famille peut être obligé, par le roi, à le remplacer ; mais cette obligation est subordonnée à la seule volonté du roi, qui d'ordinaire se borne à percevoir une grosse amende à son profit, sans être tenu de dédommager le maître.

Si le meurtrier est un esclave, son maître, étant en tout responsable de lui, est tenu de subir les conséquences de ses actes, de sorte que ce cas se ramène au précédent.

Dans tous les cas, l'amende et la confiscation sont susceptibles d'être, au gré du roi, accompagnées de la mise à mort du coupable.

Vol. — Si le voleur a des biens, ils peuvent servir à dédommager ses victimes et sa famille peut être rendue responsable. De plus, le voleur est généralement beaucoup plus mal vu que le meurtrier ; car, dans ces pays, on ne tue point pour voler, le meurtre est le plus souvent affaire de vengeance privée.

Le vol est fréquent, les voleurs audacieux et, autrefois surtout, il y avait de véritables professionnels. Aussi réserve-t-on au voleur des peines sévères et parfois spéciales, telle la mutilation. Au premier méfait important le voleur est signalé à l'attention de tous par une mutilation très apparente : ablation d'une oreille, ou du nez, ou d'une main. En cas de récidive, nouvelle mutilation analogue. Enfin, si l'individu paraît incorrigible, le roi le fait mettre à mort.

Sorcellerie. — Celui qui est convaincu de sorcellerie est de beaucoup le malfaiteur le plus redouté et celui, par suite, auquel on réserve les peines les plus graves.

La nature même de ce crime est difficile à préciser : il suffit, parfois, pour en être accusé d'être vieux, taciturne de vivre à l'écart; d'exercer certains métiers; ou, même, tout simplement, d'être sans défense, en face de la malveil-

lance intéressée des siens, ou des voisins. Des magiciens interviennent alors et agissent le plus souvent, ce n'est pas douteux, dans le sens de leur intérêt personnel pour préciser les faits criminels, en préparer et en provoquer la sanction.

Il faut, cependant, reconnaître que la mentalité indigène permet de croire qu'il est des cas où c'est de bonne foi que des familles et le magicien accusent le malheureux d'être atteint d'une manière de « possession » qui le rend nuisible et dangereux pour la société. Des soins appropriés et fort coûteux amènent quelquefois la guérison, dans d'autres cas, seule la mort du possédé est susceptible de mettre la collectivité à l'abri.

Il est à remarquer que, le plus souvent, ce sont les femmes que l'on inculpe de ces sortes de crimes. L'on pourrait penser que l'indigène voit, en elles, des victimes faciles à atteindre et le plus généralement, sans défense. Pourtant cette raison ne suffit pas, tant s'en faut, à expliquer tous les cas. Il semble plus vrai de penser que la femme est tenue comme plus particulièrement susceptible d'être en relation avec les esprits du mal.

Par nature même, la femme est atteinte de certaines infirmités que l'indigène considère comme autant de signes manifestes d'une essence tout à fait différente et antagoniste de celle de l'homme. La femme est supposée être à la merci des esprits qui abusent d'elle facilement. Ainsi, il est prescrit aux femmes de ne pas passer la nuit dehors, au grand air, parce que les esprits qui vagabondent dans l'obscurité peuvent facilement s'introduire en elles. Et c'est par suite d'imprudence de cette nature, que l'on explique comment il se fait que des femmes ont mis au monde des monstres à forme animale.

La stérilité n'est souvent que le jeu d'un esprit qui possède la femme et paralyse l'œuvre du mari ; de même encore, les femmes qui perdent tous leurs enfants en bas âge sont des

possédées ; de même, enfin, celles autour desquelles la mort fauche, enfants, parents, amis... ne respectant qu'elles.

Aucune situation sociale ne met à l'abri de l'accusation de sorcellerie.

C'est au magicien qu'il appartient de guider la vindicte publique, en ces affaires.

Lorsque le chef du Khasso habitait Médine, les gens reconnus coupables de sorcellerie étaient, en grande pompe, suppliciés de façon spéciale : on les précipitait dans l'un des nombreux trous des chutes de Félou. Le chef actuel du Khasso, Sadyo Sambala, nous a raconté à ce propos l'histoire suivante : un griot (*dyali*) de Dyouka Sambala, chef du Khasso et père de Sadyo Sambala, s'étant vanté d'être capable de découvrir les sorciers, fut mis au défi par son maître. Il releva le défi et, au cours d'un tamtam, désigna comme sorciers : deux femmes de Dyouka Sambala, les nommées Musundin et Yawali, et un fils de ce même Dyouka Sambala.

Celui-ci ne tenta rien contre son fils, mais il déféra ses deux femmes aux poursuites habituelles en la matière ; on leur attacha le *kullélango* et elles avouèrent. Elles furent conduites, au milieu d'une grande affluence, jusqu'au Félou et précipitées chacune dans un gouffre qui, d'après elles, furent nommés respectivement *Musundin'-danthankhe* et *Yawalidantankhe*, c'est-à-dire le gouffre de *Musundin'* et le gouffre de *Yawali*.

Le principe qui domine la répression du crime de sorcellerie dans le droit indigène le plus ancien, c'est que le sorcier et tous ses biens doivent être détruits par le feu et les cendres jetées au vent. Au Khasso, il y a déjà de sérieuses atténuations à ce principe : le cadavre du sorcier est seulement privé de sépulture ; les biens ne sont pas anéantis, mais seulement confisqués. Dans certains cas, l'atténuation est plus grande encore : le sorcier est seulement banni et ses biens confisqués.

Adultère. — En principe l'adultère n'est susceptible d'entraîner de graves conséquences que s'il est commis par la femme. En cas de délit flagrant, non seulement le mari qui tue sa femme et son complice n'est pas poursuivable ; mais, en outre, la famille de l'amant peut être condamnée à une forte amende par le roi.

Hors le cas de flagrant délit, l'adultère doit être prouvé par témoins. L'aveu de la femme coupable est particulièrement provoqué.

Il est assez courant que le mari, au retour d'une absence un peu prolongée, se livre à des pratiques magiques pour savoir si telle ou telle de ses femmes lui est demeurée fidèle. Un procédé employé dans ce but, consiste, pour le mari soupçonneux, à égorger un coq roux en prononçant certaines paroles d'invocation, puis, le volatile ayant expiré, à examiner ses testicules : s'ils sont rouges la femme a fauté. Alors, le mari interroge l'inculpée et n'hésite pas à avoir recours à la flagellation pour connaître le nom de l'amant.

D'ordinaire, l'affaire s'arrange entre le mari, la femme et l'amant, moyennant une compensation pécuniaire payée par ce dernier au mari. Si le roi est appelé à intervenir, il ne manque pas de percevoir de gros honoraires.

Lorsqu'il s'agit d'une femme du roi, l'adultère entraîne la mort des coupables. Voici un fait. Un certain Moussa, originaire de Kita, et pour cela appelé Kita Moussa, était devenu à la suite de méfaits graves, l'esclave de Demba Yamadou, roi du Khasso. Dans cette situation, il séduisit l'une des femmes de ce chef, nommée Fatimata Ba, et fut son amant. Elle conçut de ses œuvres et Demba Yamadou, mis au courant, fit flageller Kita Moussa et donna les ordres nécessaires pour le faire disparaître. Quant à Fatimata Ba, il la fit séquestrer à l'intérieur du gynécée et défense fut faite à qui que ce soit de communiquer avec elle. Une de ses sœurs fut cependant admise à lui traire du lait qu'elle re-

mettait au *sufa* préposé à sa garde et, en s'approchant, elle entendait de temps à autre la voix de la recluse. Un temps vint où elle ne l'entendit plus et l'on n'a jamais revu Fatimata Ba.

Les droits régaliens.

Autrefois, les chefs indigènes tiraient leurs plus abondantes ressources et, l'on peut ajouter souvent, leur seule raison d'être, de la guerre.

Au Khasso, comme en maints autres pays, le chef de guerre n'était pas le *Fankamala*; mais Amadou Awa avait, fort judicieusement, réservé cette haute fonction à sa famille. Dans le principe, le choix de ce chef de guerre appartenait aux chefs ayant adhéré à la constitution d'Amadou Awa, mais, en fait, le *Fankamala* désigne lui-même ce généralissime.

Lorsque le *Fankamala* juge opportun d'entrer en campagne, il désigne le *keletigo* (chef de la guerre), à moins qu'il ne préfère diriger lui-même l'opération.

S'il s'agit d'une affaire importante, à laquelle tout le clan doit contribuer, le *Fankamala*, en plus de ses parents, captifs et clients, arme, équipe et monte en tant que de besoin la plupart des *kuntigo* ou *gallutigo* qui fournissent un contingent dont ils prennent le commandement; les autres gens s'arment comme ils peuvent; les riches fournissent aux pauvres, sous réserve de rémunération, comme il sera expliqué ci-après.

L'opération qui présage à coup sûr l'ouverture des hostilités, c'est le partage de la poudre; la poudre achetée par le *Fankamala* ou, plus rarement, fabriquée par ses forgerons, est répartie entre tous les guerriers, par les soins des chefs de fraction auxquels elle a été remise.

L'objectif principal est toujours le butin : les guerriers se montrent d'autant plus empressés à prendre part à l'ex-

pédition que la proie paraît plus facile et plus riche. Le mode de partage des prises indique suffisamment combien l'intérêt de chacun est surexcité ; voici les principes du partage :

Tous les captifs et tous les troupeaux, même ceux faits par les alliés, sont réunis en un bloc dont le *Fankamala* prend le cinquième, ce qui constitue le *kelekonso*, ou droit sur les prises de guerre. Cette distraction opérée, les quatre autres cinquièmes sont partagés à l'amiable entre les alliés puis entre les principaux chefs.

Les prises individuelles demeurent acquises à ceux qui les ont opérées, mais chaque combattant est tenu de dédommager celui qui l'a armé, équipé ou monté, cette redevance constitue le *talente*, ou partage de prise. Le *talente* est dû notamment au *Fankamala* par tous ceux (parents, captifs, chefs), qui ont été armés par lui.

L'or et tous les objets de valeur, à l'exception de ce qui en a été pris par les alliés et qui leur demeure, reviennent en totalité au *Fankamala*.

Les grains, les étoffes, les ustensiles de cuisine restent aux mains de ceux qui les ont pris, ainsi que, d'une façon générale, les objets réputés sans valeur.

Les « braves », qui se sont particulièrement distingués, sont comblés des faveurs du roi.

Ainsi en est-il dans les grandes guerres ; il en va un peu différemment dans les simples razzias. Elles sont nécessairement autorisées par le *Fankamala* qui, d'habitude, en donne le commandement à l'un de ses fils désireux de se faire la main et de se distinguer. Elles ont lieu, de préférence, en hivernage ; époque où les indigènes ayant beaucoup à faire aux champs, laissent les villages à peu près sans défense.

Le partage du butin diffère suivant sa nature : les esclaves sont partagés entre tous les participants, il arrive ainsi qu'un esclave demeure la propriété indivise de deux ou

plusieurs : alors, ou bien l'un le garde et désintéresse ses co-partageants ; ou bien l'esclave est vendu, et le produit de la vente réparti entre les ayants droit.

Le bétail est partagé autrement : le chef de la razzia prélève une bête à son choix pour sa « veine » ; la moitié du reste appartient au roi ; l'autre moitié est partagée à l'amiable entre les participants.

En plus des ressources de toute nature que le butin apporte au *Fankamala*, la guerre aboutit parfois à créer des tributaires tenus alors de payer des redevances (*sagallo*), plus ou moins élevées, perçues pour et au bénéfice du roi.

Au cas où la guerre devient difficile, quand toutes les ressources du *Fankamala* ne peuvent plus suffire, le clan tout entier est mis à contribution : le roi paye ainsi une alliance précieuse ou s'approvisionne de ce qui lui manque.

Cette ressource extraordinaire, motivée par l'état de guerre, a fait place à un impôt permanent : le *dyaka*.

Le *dyaka* est une coutume des indigènes islamisés : en temps de paix, les musulmans donnent aux pauvres et aux marabouts environ le dixième de leur récolte vivrière principale. Cette dîme devient obligatoire en temps de guerre et est versée entre les mains de l'almami pour assurer des vivres aux combattants.

Quand El Hadj Omar prit le territoire du Khasso, le *dyaka* n'y était pas en usage, mais El Hadj et, après lui, ses fils l'établirent et le maintinrent. Après le démembrement de l'empire d'Amadou par la prise de Ségou, les Khassonké dissidents du Séro et du Gopéla furent replacés par nous sous l'autorité du *Fankamala*, Demba Yamadou, qui, rappelant les services rendus par lui et les siens à la cause française, demanda et obtint que le *dyaka* fut maintenu à son profit et bien que cet impôt ne fut nullement en usage, autrefois, dans le Khasso, il fut étendu à tout le territoire englobé désormais sous cette appellation. Tous les indigènes demeurant sur ce territoire durent le payer concur-

remment avec l'impôt perçu à notre profit : ainsi les commerçants Wolof l'acquittaient aussi bien à Médine qu'à Fatola.

A diverses époques, sur certains points du territoire du Khasso, les pasteurs maures ou autres amènent leurs troupeaux pour les faire paître ou les échanger contre des grains : le *Fankamala* prélève sur ces troupeaux une sorte de dîme appelée *usuru*.

Lors de l'investiture de certains chefs, le roi reçoit, sous forme de cadeau, une manière d'hommage, c'est le *bunya*.

Toute succession en déshérence lui revient en entier : celle qui est échue à des femmes est à son entière discrétion : il en prend une part plus ou moins grande et abandonne le reste aux héritières qu'il doit, en principe, marier.

Enfin les amendes et les confiscations donnent un revenu qui n'est pas négligeable.

Toutes les richesses qui proviennent de l'exercice de ces prérogatives constituent le Trésor royal qui, dans la réalité, se confond avec les biens de la *tun'* des Dembaya dont nous allons parler ; elles servent au *Fankamala* à assurer la défense du clan, c'est-à-dire notamment à acheter des armes, des munitions, des chevaux, des équipements et à les entretenir : à constituer toutes sortes d'approvisionnements.

D'autre part, une fraction demeure aux mains des agents, politiques ou autres, à titre de rémunération. Le reliquat revient à la *tun'* des Dembaya et nous allons en voir l'emploi.

CHAPITRE II

LES DYALLO DESCENDANTS D'AMADOU AWA

Dans le principe, tous les *Dyamadua* (c'est-à-dire les descendants d'Amadou Awa) avaient même droit à être élus *Fankamala* ; en fait, cette charge devint héréditaire tout à fait comme la qualité de *fa* : ce fut le plus ancien de la famille qui fut et est toujours appelé à exercer cette haute fonction.

De plus, le nouveau *Fankamala* doit, dès son installation, faire remise de tous ses biens personnels à son fils aîné qui en devient administrateur à ses lieu et place : cette règle a pour but d'éviter le gaspillage des biens royaux qui doivent former un trésor spécial, indivis, une *tun'* propre à tous les *Dyamadua*. Cette règle a été transgressée de deux façons : tantôt, le nouveau *Fankamala* a confondu ses biens personnels avec ceux du Trésor royal pour pouvoir plus facilement dilapider ces derniers au profit quasi exclusif de ses descendants directs ; tantôt, il a paru observer la distinction des biens et, en fait, il a abandonné aux siens la meilleure part des richesses royales. Par ces moyens, les descendants directs des *Fankamala* successifs se sont trouvés suffisamment enrichis pour constituer de véritables vice-royautés, dont les chefs respectifs n'ont eu d'autre ambition que de se soustraire à l'autorité du *Fan-*

kamala, tout en intriguant pour tâcher d'arriver à le supplanter.

L'usurpation de Diba Sambala a eu, par suite de ces circonstances, un double effet : la confiscation du commandement suprême au seul profit de la branche bâtarde et l'indépendance, à l'égard du *Fankamala*, des vice-royautés constituées par les diverses familles de la branche légitime.

A notre arrivée, le Khasso était ainsi partagé en deux : d'une part, les cantons indépendants les uns des autres et du *Fankamala* et, d'autre part, le *Fankamala* et ses partisans réduits à une infortune misérable. Notre administration, en s'appuyant sur les Dembaya instaura à leur profit un haut commandement portant sur un territoire plus étendu que le territoire de l'ancien Khasso dont la nouvelle circonscription emprunta le nom ; cette mesure administrative ne fit point disparaître l'état troublé préexistant, elle l'aggrava, au contraire.

L'hégémonie de la branche bâtarde s'est, en effet, étendue à tous les membres de la famille légitime non moins qu'à des gens, comme les Gopéla qui, dès la formation du clan, ont réservé leur indépendance que, le plus souvent, ils ont su maintenir. Nombre de questions ont été et seront agitées où nous avons été et continuerons d'être les prisonniers des Dembaya qui sont, eux-mêmes ou leurs créatures : chefs de province, de cantons, de village ; agents politiques ou interprètes.

Voyons donc ce qui intéresse particulièrement ces Dembaya.

Le Dembaya fa.

Le roi est le *fa* des Dembaya, mais il se donne aussi comme descendant d'Amadou Awa et des *Fankamala* dont il est l'ancêtre, en un mot il les continue : par suite, il est tenu de se conformer aux lignes essentielles de leur conduite.

C'est ainsi que, suivant le *tana* d'Amadou Awa, il ne doit pas permettre qu'un âne entre dans sa maison, il ne doit jamais toucher un âne, s'engager à en donner ou à en recevoir la valeur ; la perdrix et la tête de chèvre sont également *tana* pour lui.

Demba Séga ayant eu la dignité d'Almami, ses continuateurs se sont tenus pour obligés à se conduire comme musulmans, ou plus exactement, à en prendre les apparences car, en réalité, ils ne sont point croyants et pratiquent volontiers le paganisme ; mais les relations qu'ils entretiennent avec les Maures ou les Wolof, lesquels ont un souverain mépris pour les païens, les inclinent à se donner pour sectateurs du Prophète. D'ailleurs il est visible, d'après les cérémonies plus haut relatées que la religion musulmane ne tient aucune place dans l'installation du *Fankamala*.

Ces mêmes cérémonies font apparaître que le roi est particulièrement le continuateur d'Awa Demba : ce dernier fut, en effet, le restaurateur de la monarchie, grâce à notre appui, et c'est en somme de lui que procède toute la branche bâtarde ; aussi les objets qui ont été à l'usage d'Awa Demba sont, à peu près, les seules reliques ancestrales remises au *Fankamala*.

Observons en passant que, parmi ces reliques, figurent toutes sortes d'amulettes, qui exigent de leur détenteur l'observance de maintes prescriptions s'il veut — et c'est son devoir de le vouloir — qu'elles conservent toute leur efficacité et lui confèrent les vertus qui émanent d'elles.

Le Dembaya tun'-tigo.

Au premier rang des biens de la *tun'* royale figurent les esclaves provenant notamment de la guerre et des zazzias par l'exercice des droits de *kelekonso* et de *talente*.

D'après le *Fankamala* sous le règne duquel ils ont été pris,

ces esclaves se rangent en divers groupes : les *Almamiya*, qui forment le groupe le plus nombreux et le plus important, tirent leur nom du titre d'almami que portait Demba Séga qui les réunit; leur chef, qui est le plus âgé d'entre eux, est un personnage considérable, ainsi que nous l'avons vu pour les funérailles et l'installation du *Fankamala*.

Les *Sambalaya*, ainsi nommés de Diba Sambala, leur maître, sont peu nombreux, ils ne forment pas une fraction autonome et n'ont pas de chef particulier, ils font cause commune avec les Almamiya.

Les *Dembaya* remontent à Awa Demba, ce sont les plus nombreux.

Les *Nomorodyonlu*, qui remontent à Dyogou Sambala, font cause commune avec les Dembaya, ils sont peu nombreux.

Quelle que soit leur origine, ces esclaves se répartissent en deux catégories : les captifs de case et les *sufa*.

Captifs de case. — Forment la fraction la plus importante. Très peu d'entre eux vivent auprès du chef; en général, ils sont établis à demeure dans la campagne pour cultiver. L'agriculture n'est cependant pas leur occupation exclusive, ils sont à l'entière discrétion du maître qui tire d'eux le meilleur parti possible ; d'aucuns, placés chez les traitants de Médine, Kayes, Nioro, firent parfois de brillantes affaires en s'établissant, ultérieurement, à leur propre compte; le maître n'avait qu'à gagner à cette prospérité qui lui assurait de gros profits car l'esclave, libéré du travail de la terre ou domestique, est tenu à une redevance envers son maître. Il est de principe, en effet, que l'esclave peut, avec le consentement du roi son maître, s'abstenir de servir personnellement, moyennant paiement d'une sorte de tribut (*sagallo*) de cent *muddu* de mil.

Les esclaves de case de la *tun'* royale ont une situation souvent enviable pour l'indigène. Jamais maltraités par le maître, car en se révoltant pour échapper aux mauvais

traitements, ils le ruineraient irrémédiablement; gratifiés au contraire de fonctions de confiance de préférence aux *tundin'* royaux toujours d'un loyalisme suspect; chefs de famille fort à l'aise, parfois riches, toujours considérés en raison de la puissance de leur protecteur.

Le maître et ses esclaves de case ont partie liée : unis, ils sont forts et prospères ; désunis, ils ne connaissent que l'infortune. De là le loyalisme des uns et la paternelle protection de l'autre.

Les sufa. — Les *sufa* sont tirés des captifs de case.

Ce sont des sortes de pages qui accompagnent le roi ; quand il sort à cheval, ils courent de part et d'autre de la monture en tenant en mains quelques crins de la queue ou bien en demeurant à la hauteur des étriers qu'ils maintiennent en place quand le maître monte en selle ou en descend.

Par leur nombre, ils témoignent de la puissance et de la richesse de leur maître, auquel ils constituent une manière de gardes du corps.

Leur chef, choisi parmi eux, par le roi, est un personnage important.

Les *sufa* se recrutent d'ordinaire parmi les jeunes esclaves : ils font, comme début, le service de servants des *sufa* titulaires et ne sont élevés à cet emploi qu'après avoir été circoncis par les soins du maître : ils lui sont à jamais liés par cette cérémonie, qui fait époque inoubliable dans la vie du Noir.

Les *sufa* sont les familiers du roi dont ils exécutent les caprices aussi bien que les missions de confiance. Ils ont, par suite, une grande influence sur celui qui met journellement à contribution leurs aptitudes, leur dévouement et quelquefois leurs vices. Le portier de la demeure royale est un *sufa* et malheur à qui ne sait se concilier ses bonnes grâces, car il est, en raison même de sa position, qui lui permet de tout voir et de tout entendre, très influent

auprès du roi dont il est, à certains égards, le confident.

Troupeaux. — Les esclaves étaient donc la force et la richesse du *Fankamala*.

Cette richesse s'augmentait des troupeaux nombreux, advenus à la *tun'* royale par diverses voies : d'abord, originairement, les Dyallo étant bergers avaient des troupeaux à eux ; ils en accrurent l'importance, quand ils furent au pouvoir, grâce aux produits des razzias et des guerres, des cadeaux, et, enfin, des impôts payés en nature (*usuru*, surtout).

Devenus guerriers, les Dyallo abandonnèrent le soin de ces troupeaux à des pasteurs peuls ou à des esclaves de cases, mais tirèrent de ces troupeaux des produits (lait, viande), qui étaient une ressource importante pour la *tun'* royale.

/ *Travail des esclaves.* — La *tun'* royale tire, en outre, la plus grande partie de ce qui lui est nécessaire du travail de ses esclaves occupés aux champs, à la chasse, à la pêche, au tissage ; de plus, le travail des artisans, forgerons, menuisiers, est à la discrétion du roi, qui le rémunère à sa fantaisie, c'est-à-dire, souvent, pas du tout./

Toutes ces ressources, jointes à celles laissées disponibles par les frais d'administration du clan, constituent le trésor royal, sur lequel sont prélevées les dépenses de la *tun'* royale ; ces dépenses sont de divers ordres, et leur exposé nous amène à parler de la « maison du roi ».

La maison du roi. — La demeure royale est à elle seule un petit village.

A côté du *tata* — sorte de réduit pouvant, en cas de besoin, servir à résister désespérément aux attaques de l'ennemi — se trouvent les habitations des femmes, entourées d'une clôture à l'abri de laquelle vivent les épouses royales et leurs jeunes enfants sous la surveillance, le plus ordinairement, d'un vieux *dyali*.

Le logement même du *Fankamala* est séparé de l'entrée par une ou plusieurs cours.

Une enceinte unique enferme tout et ne présente qu'une entrée à laquelle veille le chef des *sufa* qu'une garde proche secourt au besoin.

Un nombreux personnel domestique trouve asile dans ce même lieu, pour le service du *Fankamala* ou des siens. Pour son service personnel le *Fankamala* a un certain nombre de femmes de caste qualifiées *korosigo;* l'une d'elles, la *korosigo folo*, a auprès du roi une situation importante : c'est en quelque manière une concubine officielle, à laquelle le roi donne une dot et qui ne peut se marier ; il est de tradition, en effet, que tout *Fankamala* ait auprès de lui une femme *mabo* avec laquelle il entretient, ouvertement, des relations sexuelles sans que nul, dans son entourage, puisse s'en offusquer ; de ce fait, cette femme a une certaine influence car elle a, à toute heure, libre accès auprès du roi ; elle a, d'ailleurs, toute liberté d'aller et de venir à sa fantaisie et le *Fankamala* ferme les yeux sur ses écarts de conduite pas trop scandaleux. Quant aux enfants qui naissent de cette femme, même s'ils pensent qu'ils sont certainement fils des œuvres du *Fankamala*, ils ne peuvent cependant aucunement prétendre être traités comme ses héritiers.

A la différence de la *korosigo folo*, les autres *korosigo* n'habitent pas la demeure royale et, d'ordinaire, sont mariées, mais leur conduite n'a non plus rien d'exemplaire : femmes de castes — et comme telles tenues déjà pour peu prudes — elles satisfont les caprices du *Fankamala*, qui trouve en elles les meilleurs artisans de toutes les intrigues ; certaines, jouissant d'une grande influence sur le roi, sont les meilleurs intermédiaires pour gagner une cause difficile.

C'est par une *korosigo* que, chaque soir, le roi fait appeler l'épouse qu'il veut honorer de ses faveurs.

Tout un personnel domestique des deux sexes s'ajoute aux *korosigo* pour assurer le service du roi et de ses épouses qui, elles, demeurent enfermées. D'aucuns ont

une manière de fonction : les *sufa* de garde ; les jeunes gens préposés aux soins des chevaux ; les femmes chargées de faire la cuisine, de piler les grains ; d'aller chercher l'eau ou le bois ; les *sufa* portiers de la demeure royale ; le vieillard chargé de la surveillance du harem et le major-dome qui veille un peu à tout dans la maison.

Certaines gens ont, à toute heure, entrée dans la maison et accès facile auprès du *Fankamala* dont ils sont à la fois les conseillers, les officiers, les commensaux souvent, les parasites toujours. Ce sont le *dyon'-kuntigo* ou chef des captifs, le *sufa-kuntigo* ou chef des *sufa*, le *dyali-kuntigo* ou chef des *dyali*, le *numu-kuntigo* ou chef des *numu*.

Nous n'avons rien à ajouter au rôle des deux premiers.

Le *dyali-kuntigo* est le porte-parole officiel du roi. Dans les grandes cérémonies ou, plus ordinairairement, dans les entretiens officiels, le roi ne s'adresse jamais directement à son interlocuteur : il parle au *dyali-kuntigo*, ou est censé ne parler qu'à lui, et celui-ci répète ses propos à haute et intelligible voix. Quand il s'agit d'une mission importante c'est ce personnage qui en est chargé, mais d'ordinaire avec l'assistance et le contrôle de gens libres non castés, car sa faconde est toujours sujette à caution.

Le *numu-kuntigo* est souvent un conseiller de confiance, initié d'ordinaire aux pratiques magico-religieuses du maître.

La tradition et les faits de chaque jour affirment combien certaines familles de *dyali* et de *numu* sont intimement liées à la famille royale des Dyallo. Ainsi, quand un de ces Dyallo veut faire tuer un bœuf, il doit tout d'abord, autant que possible, faire abattre ce bœuf par un forgeron Konté qui procède suivant les rites islamiques. La bête ainsi tuée et dépecée : 1. Les griots (*dyali*) Kalé Demba-si ont droit à la peau et au pharynx : cette dernière partie leur est attribuée en raison de leur fonction de crieurs publics des Dyallo. — 2. Les forgerons (*numu*) Tare-ba-si

prennent la tête ; ils sont chez les Dyallo chargés du mariage et de la circoncision. — 3. Le Konté sacrificateur a droit au *boka*, c'est-à-dire aux quatre côtes supérieures de chaque côté. — 4. Enfin, le chef du pays ou son représentant a droit au *sisio*, ensemble des côtes restantes.

Ces prérogatives et celles indiquées ci-après remontent à Demba Séga et sont motivées par les services rendus aux Dyallo par certaines familles de *dyali*, les Kalé-Demba-si et les Sadyoyabougou, et de *numu*, les Taré-ba-si et les Konté.

Les projets et la conclusion des mariages sont, chez les Dyallo, entièrement confiés aux Kalé Demba-si et aux Taré-ba-si ; les Sadyoya-bougou ont un rôle purement récréatif ; quant aux Konté ce sont des sacrificateurs suivant les rites musulmans ; ils perçoivent une sorte de droit d'abatage.

Les trois premières familles sont étroitement liées aux Dyallo : ainsi, lorsqu'un Kalé Demba se marie, sa famille, lors des fiançailles, donne un esclave ou un bœuf au *fa* des Dyallo et réciproquement ; s'il s'agit d'un Sadyoya-bougou, le cadeau réciproque est d'un gros d'or ; pour les Taré-ba-si, il en est comme pour les Kalé Demba-si. De plus, un Dyallo peut disposer des enfants d'un Kalé Demba comme des siens propres et, notamment, marier ses filles comme bon lui semble : en retour, les Kalé Demba-si jouent un rôle souvent décisif dans le mariage des Dyallo.

Ont encore accès permanent dans la demeure royale ceux, souvent d'humble extraction, avec lesquels le *Fankamala* s'est lié d'amité, particulièrement ceux qui sont des « pairs » d'âge et ont appartenu à la même *fulantun'* que lui.

Établies un peu partout, les *lu* qui relèvent de la maison royale n'en forment en quelque sorte que des dépendances : telles celles occupées par des membres ou des serviteurs de la famille et qui, n'étant pas affranchis du travail dû à la *tun'* royale, demeurent à son service et aussi, à sa charge.

Obligations du Fankamala. — En raison même de sa

fonction éminente, le roi doit se montrer généreux envers les gens de caste et particulièrement les *dyali* qui, bien traités, lui assurent une bonne renommée; tandis qu'ils emploient tous les moyens de lui nuire pour se venger de son indifférence ou de son mépris.

Il doit également secourir les malheureux qui sollicitent son appui pour les causes les plus diverses.

Il doit protéger les étrangers qu'il a admis à séjourner sur le territoire sous son influence.

Plus spécialement, il est obligé d'assurer aux Dyallo de la famille royale des ressources dans trois cas :

Mariage. — Du moment où un jeune Dyallo veut se marier, ou que le roi lui-même a décidé de le marier, le roi doit faire tous les frais de l'affaire.

Rançon. — En principe, on ne rachète pas un Dyallo qui a été fait prisonnier, l'on estime qu'il doit affirmer la supériorité de sa race en recouvrant de lui-même sa liberté : peut être est-ce là moins une raison qu'un prétexte de ne rien débourser. — Quant aux femmes et aux enfants, le roi prend, sur les biens de la *tun'*, ce qui est nécessaire pour les libérer.

Misère. — Lorsque, par suite des circonstances les plus diverses, un membre de la famille royale des Dyallo se trouve dans la misère, le roi doit, à l'aide des biens de la *tun'* le tirer de cette situation.

D'autre part, la *tun'* royale peut être obligés de réparer le dommage causé par un de ses *tun'-din'*. Sans doute, la constitution d'Amadou Awa a placé les Dyallo au-dessus des lois, tout de même le roi peut avoir intérêt à ne pas tenir compte de cette immunité, et il n'est pas douteux que, lorsque le Dyallo a été condamné par un tribunal musulman, le roi respecte en général cette décision.

Il est entendu, d'ailleurs, que ce sont là, en droit, de simples avances dont les bénéficiaires demeurent débiteurs envers la *tun'* royale qui ne manque pas, par l'organe du

roi, de réclamer impérativement son dû chaque fois que son débiteur revient à meilleure fortune.

Nous venons d'examiner quelle est la situation du *Fankamala* au regard des Dyallo de la famille royale, voyons ce que ceux-ci sont par rapport à lui.

Les tundin' royaux.

Il est à remarquer que la constitution imposée par Amadou Awa prescrit seulement que le *Fankamala* sera choisi parmi ses descendants. Donc, en principe, le choix demeure libre du moment où il porte sur un descendant d'Amadou Awa, et d'autre part, rien n'indique que l'élu sera *Fankamala* sa vie durant. Or, par une déviation dont l'histoire de ces régions affirme la fréquence, le pouvoir suprême devint héréditaire de la même façon que les autres biens de la famille des Dyallo, de sorte que celui qui devient *fa* des Dyallo devient du même coup *Fankamala* du Khasso et cela pour la vie exactement comme il devient *fa* pour la vie. Bien plus, en s'imposant par la force, Diba Sambala est devenu le fondateur d'une dynastie, celle des Sambalaya, branche bâtarde au profit de laquelle la royauté a été ainsi confisquée.

L'épanouissement des générations dont Amadou Awa est l'ancêtre permet ainsi de dégager nettement les conséquences de l'organisation familiale que nous avons exposée : la notice historique résume, en effet, les fortunes diverses de la famille royale et le fonctionnement de cette famille est exactement le même que celui d'une famille indigène quelconque, remarque faite cependant que l'ampleur — voulue par l'importance des intérêts en jeu quand il s'agit d'elle — nous permet de saisir avec plus de facilité et de précision des détails qui, ailleurs, demeureraient pour nous assez indistincts.

Le principe de continuité qui crée l'indivision des biens, combiné avec le privilège conféré à l'âge et au sexe pour l'administration de ces biens, met la communauté tout entière au pouvoir des « vieux » ; si bien que, dans ce régime, les « jeunes » sont des parias réduits à une manière de servitude qui, à certains égards, est plus étroite que celle des esclaves de case. De là, entre « vieux » et « jeunes » un antagonisme que rien n'apaise ; pour ceux-ci toute occasion est donc bonne qui leur permet de secouer le joug abhorré ; d'où ces intrigues dont la notice donne un exemple saisissant dans les menées de Saféré qui, sentant le pouvoir lui échapper, n'hésite pas à soutenir le bâtard Diba Sambala et consomme ainsi, au profit de la branche bâtarde, la ruine définitive de la famille légitime à laquelle lui, Saféré, appartient.

Ce régime familial n'est cependant pas plus mauvais que d'autres, la prospérité à laquelle atteignit Demba Ṣéga en est une preuve ; mais il faut, semble-t-il, pour qu'il produise d'aussi heureux effets, que le *fa* soit un homme ayant de sérieuses qualités pour commander et administrer. Entouré de gens qui seraient portés à conspirer sans cesse contre lui, il faut qu'il soit assez diplomate pour se débarrasser adroitement des plus gênants : ainsi fit Demba Séga, quand il donna le Séro à administrer à son frère Silatigui Yamadou. Il faut, en somme, qu'il sache occuper tous ces « jeunes » qui ne deviennent turbulents et dangereux que parce qu'ils n'ont rien à faire et il doit user d'une autorité à la fois forte et affectueuse, paternelle mais sans faiblesse.

Il est à remarquer que partout où ce régime est en faveur, les empires, les grandes familles n'ont d'ordinaire connu la splendeur que durant la vie du fondateur : agissant, le plus souvent, sans s'embarrasser de l'opinion des uns ou des autres, n'admettant l'avis du conseil que pour fortifier sa décision, brisant au besoin les mauvaises volontés, le

maître avait su imposer à chacun sa tâche et l'y maintenir.

Rarement le continuateur est à la hauteur du défunt, sans compter qu'en général il manque du prestige et de l'ascendant que celui-ci avait su acquérir et c'est là, sans doute, la cause initiale de ses déboires.

Par le jeu de ces circonstances diverses, ce régime qui vise assurément à maintenir l'unité familiale, à assurer la grandeur de la famille par un accroissement progressif des richesses, ce régime semble devoir aboutir au démembrement de la famille par les querelles intestines qu'il engendre. Cela est visible pour la maison d'Amadou Awa, où une branche bâtarde — qui n'a échappé à l'anéantissement que par notre intervention fortuite — s'est substituée aux successeurs légitimes dont les plus intrigants se sont séparés en autant de branches dissidentes et ennemies (Dyadyeya. Guimbaya, Silatiguiya).

Pourtant, il ne faut pas s'y tromper, cet aboutissement fatal n'advient que là où l'accroissement des richesses excède l'autorité dont dispose celui qui en a la garde. Tout à fait approprié au milieu indigène, ce régime paraît seul susceptible d'y produire de bons effets au point de vue économique et social.

CHAPITRE III

LES GENS LIBRES (*oron'* ou *foron'*).

Est libre, quiconque est né de parents libres ou affranchis. L'union d'une personne libre et d'une personne esclave est dominée par le principe formulé sous cette forme un peu étrange : « le ventre tient la peau », c'est-à-dire que la condition de la mère détermine celle de l'enfant. Les enfants d'une femme libre sont libres, ceux d'une esclave sont esclaves.

La pratique a apporté des tempéraments à cette règle absolue. Ainsi, un homme libre en épousant une serve paye au maître de cette serve la dot que celui-ci aurait exigée pour une de ses filles : les enfants nés de cette union seront et demeureront libres; quant à leur mère, à la mort de son mari, elle retombera sous la puissance de son maître comme avant son mariage : elle est et demeure serve.

Quand le maître épouse l'esclave qu'il a achetée, il y a lieu de distinguer. Si l'achat a été payé avec les biens d'une *tun'*, l'esclave appartient à cette *tun'*, par suite, même si elle a des enfants du *tun'-din'* qui l'a épousée, ni elle ni ses enfants ne sont libres, ils sont et demeurent serfs de la *tun'*. Quand, au contraire, les biens qui ont servi à l'achat sont des propres du mari, libre à celui-ci d'affranchir son esclave ou de la considérer comme affranchie.

L'on admet que cet affranchissement est même de droit, lorsque la femme donne un enfant au maître qui l'a prise comme concubine, et cet enfant, que le maître déclare sien et qui est censé naître libre, est la cause de l'affranchissement de la femme : un enfant libre ne pouvant avoir pour mère qu'une femme libre. Toutefois, aussi bien pour la mère que pour l'enfant, cette condition libre est, si l'on peut dire, de qualité inférieure, elle n'est acquise que parce qu'elle satisfait l'orgueil et l'intérêt du père, aussi, à la mort de celui-ci, elle est souvent contestée par les enfants légitimes.

Pour que les enfants nés d'une pareille union soient libres sans contestation possible, il faut qu'après avoir acheté et affranchi la femme le maître paye, à la famille de cette femme, la dot qu'elle est accoutumée de demander ; à défaut de famille, cette dot est payée à la femme elle-même et, désormais, cette femme est libre et engendre des enfants libres.

L'homme libre occupe dans la société une situation en rapport avec ses moyens : tantôt c'est une manière de noble assez puissant pour tenir en échec le roi lui-même ; tel ce Sandyan Babi auquel Demba Séga dut donner sa fille pour l'amener à accepter l'islamisme ; tantôt pauvre, il n'est pas considéré du tout et se trouve à la merci des plus forts qui l'entourent.

Dans cette dernière occurrence, il est réduit à chercher un appui, un protecteur ; s'il a la possibilité par ruse ou autres moyens de traiter d'égal à égal ou, tout au moins, de se donner comme auxiliaire ou allié, il arrive très bien à améliorer sa situation et, tout en conservant sa liberté, à vivre heureux et considéré sous une égide puissante. Par contre, s'il ne peut que se recommander, il tombe dans la *Nyamakala* ; sa condition d'homme libre subsiste mais diminuée ; bien pis encore si, pour échapper à la misère, il s'adonne à certaines professions ou s'abandonne, tel un esclave, entre les mains du maître qu'il s'est choisi.

Dans le village, les *tuntigo* libres constituent une élite,

ce sont les notables qui, formés en sénat, dirigent et même gouvernent par leurs avis et leurs délibérations les actes importants du chef du village. Aucun acte grave ne saurait intervenir sans qu'ils aient été consultés au préalable.

Dans les assemblées que le *Fankamala* réunit pour obtenir les aides extraordinaires, les *tuntigo* libres jouent un rôle prépondérant, ce qui est bien compréhensible puisque ce sont eux qui, en principe, devraient élire le *Fankamala*, mais nous avons vu comment leurs droits, à cet égard, se trouvent écartés ; certains, cependant, qui descendent des premiers adhérents à la constitution d'Ahmadou Awa sont encore appelés à sanctionner l'installation du *Fankamala*, tels les fils de Sindi par l'organe de leur *Fa*. Ce sont eux, en somme, qui détiennent l'activité et la richesse sans lesquelles le *Fankamala* ne saurait avoir de puissance.

L'administration de la justice transforme leur sénat en cour de justice et l'on ne saurait, en effet, trouver des juges ou des jurés plus qualifiés. A tous égards, ils forment donc, si l'on peut dire, la partie essentielle du clan, sans eux la famille aussi bien que l'organisation politique et administrative ne sauraient exister.

CHAPITRE IV

Nyamakala.

En se plaçant au point de vue indigène, les *nyamakala* peuvent être définis des gens libres tarés. Sont frappés de mésestime publique et, comme tels, diminués dans leur condition, les gens libres qui exercent certains métiers, les forgerons (*numu*), les cordonniers (*garanke*), les menuisiers (*kulle* ou *kakhe*), les louangeurs (*dyali*) — (*mabo*) — (*gaulo*).

A quoi tient cette mésestime? est-ce parce que les métiers considérés sont tenus pour œuvres serviles et qu'à les exercer on se diminue en se mettant en quelque sorte au rang des esclaves, c'est possible.

En tout cas, si l'on admet cette explication, il convient d'y ajouter que le forgeron a, cependant, une situation un peu à part. On le considère comme le prêtre d'une sorte de religion spéciale : nous avons donné à propos du serment un exemple du forgeron dans l'exercice de ce ministère; on le tient toujours pour un peu sorcier : là où les forgerons extraient eux-mêmes le fer nécessaire à leurs ouvrages, la construction et la mise en activité des hauts fourneaux donnent lieu à des cérémonies à caractère magico-religieux auxquelles les seuls forgerons prennent part et qui, sans nul doute, frappent beaucoup l'imagination des indigènes.

Comme, pour ces derniers, les rites sont essentiellement efficients, en l'occurrence, ils paraissent produire la transformation en métal du minerai qui — pour le profane — est un simple caillou.

Le feu, dont le rôle est si grand dans les travaux du forgeron, paraît asservi à la volonté de cet ouvrier ; quoi d'étonnant que celui-ci apparaisse aux yeux des indigènes comme le prêtre d'un agent mystérieux et partant d'autant plus redoutable. Pourtant, cette crainte ne fait pas disparaître la mésestime publique qui paraît attachée à l'œuvre et qui rejaillit sur l'ouvrier.

D'ailleurs, tous les *nyamakala* ne sont pas placés au même niveau dans la considération publique. Les *dyali* sont, à cause de leur faconde vénale et méchante, les plus craints et les plus méprisés; si le forgeron est souvent craint et redouté, on lui reconnaît par contre une certaine dignité, et surtout une probité morale que l'on refuse au *dyali*.

Quant aux autres *nyamakala*, ce sont généralement de pauvres et faibles gens, méprisés, à ce double titre, dans une société où la richesse, qui s'appuie sur la force, est seule tenue en haute considération. Il y a lieu de signaler que les cordonniers sont considérés particulièrement comme impurs et que nombre de gens les ont pour *tana*.

On est *nyamakala* par la naissance ; on le devient par l'exercice continu d'une des professions de ces catégories. — On le devient volontairement, comme l'on devient volontairement esclave ; mais, là aussi, la cause diffère : ce peut être la misère, ou, en temps de guerre, pour avoir la vie sauve. Il arrive aussi que l'on soit contraint à devenir *nyamakala*: le captif, par exemple, peut être forcé par son maître à faire tel ou tel métier; si ce captif est, pour raison ou autre affranchi, il n'en demeure pas moins *nyamakala*.

Tous ces rebuts de gens libres sont enfermés dans les castes. En effet, le principe de continuité explique com-

ment, par l'accroissement des générations, il s'est formé autant de tribus de *nyamakala* que de professions. Le mépris, d'une part, des *oron'* pour tous les *nyamakala*, d'autre part des gens d'une profession pour ceux d'une autre profession considérée comme plus avilissante ou impure, a amené ces diverses tribus à pratiquer une sorte d'endogamie qui les a transformées en castes fermées.

La continuité étant l'œuvre des mâles, en fait, ce sont eux qui sont frappés d'endogamie ; les femmes *nyamakala*, bien que frappées de mésestime, deviennent assez couramment les concubines des gens de qualité, mais c'est là une union inférieure. Quant aux mariages entre gens de castes différentes, ils ont de plus en plus tendance à se multiplier.

Peut-on s'affranchir de la caste? Pour le *nyamakala*, qui demeure dans le pays de ses ancêtres, la chose paraît impossible; il n'en serait pas de même pour celui qui abandonnant ce pays irait s'établir au loin en dissimulant son origine. Il n'est pas douteux qu'autrefois, à la faveur des troubles qui agitaient ces régions, des aventuriers se sont débarrassés des tares originelles et ont fait souche de *oron'*.

Cet exposé nous semble suffisant pour faire comprendre, notamment, comment le seul *dyamu* (nom de famille) ne peut permettre d'identifier les membres d'une même souche ancestrale de laquelle ont pu sortir des *oron'* dont certains sont devenus des *nyamakala*, parmi lesquels il en est qui sont redevenus *oron'*.

CHAPITRE V

LES ESCLAVES (*dyon'*) (1).

L'origine première de l'esclavage, c'est la captivité. Le fait d'être capturé enlève à l'individu toute personnalité, il se trouve retranché de son milieu et n'est pas agrégé à une nouvelle société. C'est cette absence d'état qui caractérise à vrai dire la situation des captifs, que le vainqueur considère comme de simples richesses et dont il tire le meilleur parti possible, en les échangeant contre telles choses qu'il désire.

Cet abaissement de l'individu au rang des simples *nafulo*, en même temps que sa séparation d'avec son milieu originaire, est mis en évidence par une coutume générale. Celui qui recevait un esclave pour sa part de prise, l'ayant fait agenouiller, l'interrogeait :

Kele-be-dyon'-fé ?

A qui appartient la colonne?

Qui est-ce qui commande l'armée? et, lui criant en même temps le nom du chef de l'armée, il le lui gravait dans la mémoire en lui appliquant une forte gifle. Désormais ce captif n'était interpellé que par l'expression :

Kele-be-dyon'-fé?

(1) Il ne nous paraît pas douteux que le mot *dyon'* provient de la même racine que le mot *sin'* = vaincre et signifie proprement « le vaincu ».

qui devenait ainsi son nom d'esclave, auquel il devait répondre par le nom du chef qu'on lui avait indiqué.

Cette manière d'appellation, formant un distique dont la première partie sert à l'interpellation et l'autre partie à la réponse, était fort commune pour les esclaves ; souvent elle n'était autre qu'un dicton,' un proverbe ou une sentence. En voici quelques exemples :

Somintemala le caractère que tu n'as pas, *I dyagu na da i la* ton ennemi te le donne.	*Membekhono* Ce que l'on pense, *O me ke* on ne le fait pas.	*Dyonbarikenye* rien ne sert de se presser, *I si nyo soto* tu auras ta part.
Nyanyimandyugu la pauvreté n'est pas un mal, *Saya le kha dyugu* la mort est un mal.	*Dyugumakoli* l'ennemi faible, *A na ke nyi nye* se dit ami.	*Femintesuma* ce qui ne se repose pas, *Fadenya* c'est la vaillance.
Kunnadi kelebakha le guerrier chanceux, *Karto don'* c'est le maudit.	*Nyémintemfae* Que l'œil qui ne veut pas voir mon père, *O nye kati* que cet œil-là soit crevé.	*Makhekhanu* l'affection d'un homme, *A ki nafa* peut servir.
Nyiyafolomadon' une première bonté étant méconnue, *Kura ke kun'te* inutile d'en faire une nouvelle.	*Dyitemadye* ce n'est pas l'eau qui donne du lustre à la personne, *Nafulo de bi ma dye* c'est la richesse.	*Kamalendyon'* l'esclave du jeune homme, *Musu tigi ta don* appartient au maître de la femme.

Musugananti	*Mokhomokhobeti*
à femme brave,	qu'est-ce que l'homme?
A khe le mu gana-n-ti	*i fan kha lon'*
homme plus brave.	toi-même le sais.

Dans ce domaine encore, nous constatons l'influence de l'Islam.

Manbeladon'	*Dyonnifanso*	*Allah mutadyon'*
ce que nul ne sait,	l'esclave ne peut rien,	qui prend Dieu,
Allah na don'	*Allah si moroso*	*A te malo*
Dieu le sait.	Dieu peut tout.	N'a pas de honte (à craindre).

Hina masa ?	*Bimangole*
(Quel est) le roi de pitié !	Aujourd'hui n'est pas difficile,
Allah don'	*Sini ta be Allah ma*
c'est Dieu.	demain appartient à Dieu.

Couramment l'on appelait l'esclave *Kunnadi* — les islamisés disaient *Arsige* — « la chance » : le maître traduisait ainsi sa pensée : il avait la chance de posséder un esclave.

Le captif étant la propriété de son maître, celui-ci en dispose à son gré, il peut notamment l'échanger, c'est un captif d'échange (*san' to dyon'*).

Ce trafic, connu en Europe sous le nom de « traite » était, autrefois, extrêmement commun dans le Soudan. Sur les lieux mêmes des hostilités, des marchands indigènes (*dyula*) achetaient aux belligérants les prisonniers et, en même temps, capturaient les fuyards ; suffisamment pourvus, les *dyula* organisaient des caravanes d'esclaves dans lesquelles les individus, attachés les uns aux autres, marchaient en file indienne, sous la surveillance des *dyula*, armés de manière à pouvoir réprimer toute tentative de révolte.

D'ailleurs, en principe, dans les guerres, on exterminait

les guerriers susceptibles de se révolter ou de s'évader ; les marchands acceptaient de préférence les tout jeunes enfants, les femmes, les adolescents et seulement les mâles adultes atteints d'une débilité physique ou morale permettant de compter sur leur docilité.

Dans les grands centres, existaient des marchés d'esclaves et chacun pouvait s'y approvisionner, le plus souvent par l'intermédiaire des *tefe*. La vente n'était définitive qu'après trois jours : durant ce laps de temps, la découverte de certains vices chez l'esclave pouvait faire rompre le marché ; ces vices étaient la lèpre (*bago*) ; la folie (*faloya*) ; la cécité nocturne (*su to fyen'*), au dire des indigènes, cette dernière maladie provient de la soude végétale employée aux lieu et place de sel : la maladie du sommeil (*khenkho*) laquelle s'annonce, disent encore les indigènes, par de petites tumeurs indurées, qui ont leur siège dans la région des amygdales ; l'œdème caractéristique de l'empoisonnement par le *korte* : dans la première phase de ce mal, quand le malade se repose après la marche, ses jambes enflent et son ventre se ballonne ; la fièvre (*khandi*) rémittente : la fièvre (*sae*) caractérisée par la coloration jaunâtre de la cornée ; la diarrhée et la dysenterie.

Lorsqu'enfin le captif était tombé aux mains d'un maître qui, pour raison ou autre, tenait à le garder, son sort avait alors une fixité qui lui permettait généralement d'obtenir, peu à peu, des améliorations : toutefois, il n'arrivait à une situation acceptable que lorsqu'il jouissait de la confiance de son maître. A ce moment, celui-ci lui facilitait la fondation d'une famille et la constitution d'un pécule.

Union de captifs. — L'union est possible entre captifs appartenant soit au même maître, soit à des maîtres différents. Le maître a le plus grand intérêt à marier ses captifs entre eux et les captifs ont beaucoup à gagner à avoir le même maître, ce qui suit suffira à le prouver.

Si le captif dispose d'un pécule, il doit, à titre de remer-

ciement, donner une chèvre à son maître, quand il reçoit de lui une épouse ; s'il obtient d'un autre que son maître une femme, il doit à cet autre un présent pareil. Il est, en outre, de tradition que le captif donne au père de la captive qu'il prend pour épouse, un lot de sept chèvres à titre de dot.

Pécule. — Tout ce que le captif produit, appartient à son maître, qui en dispose à son gré. Mais ce maître a intérêt à laisser l'esclave jouir d'une partie, tout au moins, de ce qu'il produit, il l'incite par là à travailler plus et mieux pour améliorer son sort et l'amène, ainsi, non seulement à supporter son sort, mais même à s'y complaire.

La coutume a en quelque sorte réglementé la situation matérielle du captif en réglementant son travail : d'abord, s'il doit le travail à son maître, il lui est, toutefois, laissé des heures libres dont il dispose à sa convenance et de plus deux jours entiers, le jeudi et le vendredi, lui appartiennent. Il dispose, en principe, de ce qu'il effectue durant ces moments libres et arrive ainsi, par son labeur, à se constituer un certain pécule.

D'ailleurs, le maître confie aussi à l'esclave qu'il estime certains biens pour les faire valoir. Il y a ainsi des esclaves qui disposent de richesses autrement importantes que celles possédées par nombre de gens libres ou de gens de caste, ce qui leur fait une situation très enviée.

Peu à peu, par les sentiments et les intérêts, le captif se trouve agrégé à la *tun'* de son maître, il n'y figure plus seulement comme un *nafulo*, mais encore comme l'un de ses meilleurs soutiens. Le maître n'aime pas, en général, à s'occuper directement de faire fructifier ses biens, il abandonne cette tâche à ses esclaves préférés et tombe de la sorte sous leur dépendance à certains égards. Désormais la *tun'* et ses esclaves sont si étroitement unis que leurs destinées sont inséparables : la grandeur et la richesse de l'une s'appuie sur la fidélité et le dévouement des autres.

A ce stade l'esclave, devenu captif de case, jouit de certaines prérogatives dont la plus importante est, sans doute, qu'il ne peut plus être vendu. Les biens qu'il acquiert par le travail aux heures libres lui appartiennent, de même que ceux qui lui adviennent à titre de part de prise. Il a ainsi parfois des biens importants à sa disposition. Toutefois, son droit est précaire ou au moins temporaire, car à sa mort, le maître peut tout prendre. En fait, le maître ne prend qu'une part de la succession et laisse le reste aux enfants du défunt qui sont, eux aussi, ses esclaves : de sorte que le captif de case laisse, dans certains cas, deux successions, tout comme l'homme libre.

Par étapes successives, l'esclave arrive donc à une situation matérielle équivalente et, parfois, supérieure à celle de la plupart des gens libres.

Voire même, il lui est possible de conquérir sa liberté. Lorsque le maître y consent, l'esclave peut, en effet, acheter son affranchissement, moyennant deux captifs. Diverses causes font que ce mode d'affranchissement est peu usité. D'abord, habituellement, c'est une perte matérielle et morale très grande pour la *tun'* familiale ; d'autre part, l'affranchi est seul libéré : sa femme et ses enfants demeurent esclaves et, parfois, le maître retient aussi tous les biens.

Ces inconvénients graves sont évités par une pratique très en faveur et sanctionnée par la coutume. Ce qui, en somme, gêne l'esclave, c'est l'obligation du travail quotidien au profit du maître et c'est précisément ce à quoi le maître tient le plus. Lorsque l'esclave a des enfants, il est admis que ceux-ci peuvent être substitués à lui pour le service du maître, moyennant, en outre, payement au maître d'une redevance de cent *muddu* de mil : par cette substitution on dit que le captif « se sort les mains ».

Par cette combinaison, les intérêts du maître sont saufs : il a le travail comme auparavant et la redevance compense et

au delà la nourriture qu'il donne à des enfants trop jeunes pour pourvoir d'eux-mêmes à leurs besoins (1).

La coutume est analogue pour la femme esclave.

Le substitut de l'homme, c'est le garçon circoncis, âgé de 15 à 16 ans ; le substitut de la femme, c'est la fillette nubile, d'environ 12 ans.

Lorsque la femme appartient à un autre maître que son mari, les enfants ne peuvent pas être substitués à celui-ci vis-à-vis de son propre maître. Mais la pratique vient, ici encore, corriger la rigueur de la coutume. Si le mari, lors de l'union, paye au maître de la femme la dot que, dans la famille de ce maître, l'on exige pour une femme libre, la femme et les enfants qui naissent d'elle appartiennent au mari sa vie durant : à sa mort ils retombent au pouvoir du maître de la femme.

Par ces substitutions, l'esclave arrive donc à disposer de son temps, de son travail et de son produit. Il est, en effet, admis que lorsque ses enfants se font à leur tour substituer par leurs enfants la redevance qu'il payait cesse. De sorte qu'au bout de trois générations, la sienne comprise, l'esclave passe dans la catégorie des *dyongoron'* ou affranchis de fait, sinon de droit. En droit, en effet, le lien qui l'attache à son maître n'est pas rompu; il est seulement très relâché. Le *dyongoron'* de cette espèce est, dit-on, comme un parent, comme un ami fidèle auquel on demande conseil dans les cas graves, qui ne manque point d'être là pour les cérémonies de famille, de même que le maître prend part à tout ce qui lui arrive d'heureux ou de malheureux.

Dyongoron'. — Mais il y a aussi des *dyongoron'* de droit, ce sont ceux qui, avec le consentement du maître, ont acheté leur liberté. Nous l'avons dit, cette liberté est, souvent, chèrement acquise, puisque la femme, les enfants, les biens mêmes demeurent entre les mains du maître. Le libéré a,

(1) Cette redevance est, du reste et avant tout, sans doute destinée à affirmer le droit du maître sur l'esclave qui s'est « sorti les mains ».

il est vrai, la possibilité, parfois, de racheter aussi sa femme et ses enfants, mais il n'en a pas toujours les moyens, et, en définitive, il se trouve ruiné par tant d'effort. Aussi préfère-t-il de beaucoup « se sortir les mains ».

Rarement le maître affranchit spontanément son esclave. Cette magnanimité est entravée par les membres de la *tun'*, qui y voient une perte sèche.

L'Islam a, ici encore, joué un rôle. En principe, l'esclave qui possède convenablement la pratique de la religion peut, doit même, être affranchi : au Khasso l'on n'a que très exceptionnellement usé de cette pratique.

Quel que soit le mode de libération, l'affranchi est, en principe, l'égal de l'homme libre ; en fait, la tare demeure et ne s'efface qu'avec les générations.

TITRE V

LE KHASSO ET L'ISLAM

Dès le début des traditions indigènes, nous nous trouvons en présence de l'Islam ; Dyadyé, le Peul auquel l'on fait remonter le point de départ du Khasso, se rattachait par ses ascendants paternels à un certain Okba ben Yassiri (les Khassonké prononçent Oubobiliassi) qui aurait été l'un des compagnons du Prophète. La discussion de cette origine musulmane nous entraînerait loin, sans profit pour notre sujet actuel.

Ce Dyadyé, lui-même, était-il musulman ? Nous pensons que non : les traditions sont muettes à cet égard ; les Dyallo, ses descendants, aiment laisser entendre qu'il l'était et même parfois l'affirment : cependant un détail semble leur donner tort, Dyadyé était « porteur de tresses » alors qu'il est de principe, en quelque sorte, que le Soudanais musulman se prive de cette ornementation caractéristique du païen.

Quoi qu'il en soit, Dyadyé, traité en étranger par les Malinké ne put épouser de femme Malinké, dit notre tradition, et reçut, pour en faire sa femme une captive originaire de Dyakha, c'est-à-dire, une Dyakhanké puisque c'est ainsi que l'on désigne à la fois les habitants et les originaires de Dyakha, ville située sur le Bafing, au nord de Koundian.

S'il faut en croire la relation du P. Labat, le Dyakha

constituait au dix-septième siècle la frontière sud-orientale du Khasso. Les Dyakhanké ont joué dans la région qui nous intéresse un rôle tellement considérable qu'il est nécessaire de donner quelques détails précis à leur sujet. Ce qui les caractérise, peut-on dire, c'est que ce sont des musulmans très stricts qui ont, par ailleurs, suivant l'expression de Labat, « un génie particulier pour le commerce ».

Les auteurs arabes, en particulier Bekri et Edrissi, qui, avant le quinzième siècle, nous ont décrit le Soudan, reviennent sans cesse sur le Pays de l'or, ils le nomment Wangara et nous le répresentent comme une île, c'est-à-dire une contrée entourée, ou à peu près, par des cours d'eau. Le *Roudh el Kartas* (écrit en 1326) nous indique que les émirs almoravides avaient poussé leurs conquêtes dans le Soudan jusqu'aux Montagnes de l'or.

Dans l'état de nos connaissances, il n'est pas téméraire de penser que le Wangara était précisément le pays de ces Montagnes de l'or, et un document presque contemporain du *Roudh el Kartas*, nous montre avec précision où se trouvent ces Montagnes, la carte catalane de 1375 indique, en effet, que le fleuve de l'or (Riu de l'or) descend des Montagnes de l'or et la carte de Mathias de Villadeste (1413) porte que ce même Riu de l'or s'appelle Vedamel, c'est-à-dire fleuve de Melli : il apparaît, sur la carte, comme identique au Sénégal.

Le Wangara des auteurs arabes, c'était donc le pays compris entre la Falemé et le Ba-khoy, pays dont la partie orientale porte de nos jours le nom de Gangaran (si proche de celui de Wangara) et dans lequel se trouvent des mines d'or exploitées depuis la plus haute antiquité.

Les auteurs arabes nous expliquent que, pour se procurer cet or, les marchands maghrebins devaient, après avoir atteint la célèbre ville de Ghana, gagner le lieu nommé, par Edrissi, Gadyara, et qui était proche de celui où l'on recueillait l'or le meilleur. Gadyara était, selon le même

écrivain, une ville située à 12 milles du Nil des Noirs et renfermait un très grand nombre de Musulmans.

Nous estimons, par suite de la situation assignée plus haut au Wangara, que le Gadyara (1) d'Edrissi n'est autre que le Gadyaga de nos cartes ; ce n'est pas la seule similitude des noms qui nous porte à penser de la sorte, les faits que nous allons rapporter entraînent plus encore notre conviction, car ils montrent que l'organisation qui permettait aux marchands maghrebins d'échanger leurs marchandises contre l'or, sur les bords du Sénégal, a continué de subsister, en se transformant au cours des siècles.

Au dix-septième siècle, lorsque les négociants européens, en remontant le Sénégal, arrivèrent à cette région du Gadyaga — que souvent ils nomment Galam — ils constatèrent l'existence d'une organisation commerciale due aux marchands et sur laquelle Labat nous a laissé des renseignements que l'on peut ainsi résumer : Brue, qui était à Daramané (Gadyaga) le 1er septembre 1698, constata que ce village était grand et fort peuplé, qu'il renfermait, disait-on, 4.000 habitants, pour la plupart marabouts, « gens de bon commerce et d'aussi bonne foi qu'il y en ait parmi des nègres mahométans ».

C'est en s'appuyant sur ces marabouts, en faisant alliance avec eux que Brue put faire un commerce important dans le Galam en établissant, avec leur assentiment, un comptoir fortifié précisément à Daramané, sur la rive sud du Sénégal; entre Daramané et Kégnou se trouvaient plusieurs villages de ces musulmans « qui formaient une sorte de République », dit Labat, avec Goundyourou pour capitale.

Cette dernière localité, située à deux lieues au sud de Kégnou, comptait 4.000 à 5.000 musulmans, lesquels faisaient

(1) M. Delafosse, qui a donné une très intéressante interprétation des renseignements géographiques recueillis par les auteurs arabes sur le Soudan Occidental, place la ville de Gadiàro au nord-est et non loin de l'actuelle ville de Kayes.

un très lucratif commerce, grâce aux caravanes qui y apportaient l'or du Bambouc ou qui y transitaient pour conduire, soit sur le Sénégal, soit sur la Gambie, les esclaves en provenance de Dyakha-sur-Bafing. Beaucoup de ces musulmans étaient originaires de Dyakha ; de là, jalonnant en quelque sorte la route de leurs caravanes, ils s'étaient établis comme représentants de leurs parents de Dyakha.

Cette curieuse confédération musulmane et commerciale n'a pas disparu, elle s'est seulement modifiée au gré des circonstances et, deux siècles après Brue, nous l'avons retrouvée aussi active. En nous aidant des indications prises et contrôlées sur place, nous allons essayer d'en reconstituer la genèse et l'histoire, ce qui nous permettra de dégager nombre de renseignements utiles à cette étude.

Ce que les cartes d'aujourd'hui indiquent comme étant le Gadyaga n'est qu'un lambeau de ce qu'était originairement la circonscription territoriale de même nom. Littéralement le mot Gadyaga signifie « chez les Gadyo », autrement dit, le « Pays des Gadyo ». Le « Pays des Gadyo » s'étendait sur les deux rives du Sénégal, il renfermait : d'une part le Dyombokho, c'est-à-dire la région comprise entre le Diafounou, au nord ; le Guidimakha (1), à l'ouest ; le Kaarta, à l'est ; le Sénégal, au sud ; d'autre part, le pays qui s'étendait au sud du Sénégal, depuis Dembakané jusqu'au Félou et qui a formé le Guoye, le Kaméra, le Khasso (rive gauche), le Bondou et même, dit-on, le Bambouc.

A la dernière époque de leur indépendance, les Gadyo étaient commandés par la famille des Siman, dont la capitale était Dindilla. Les principales familles Gadyo sont encore là, ce sont : les Siman d'Ambidedi, les Dyagolla et les Nambounou de Sangallou, les Timméra de Yaféra, enfin les Dyambo et Bidanessi du Dyombokho (nom qui a été dérivé de celui de Dyambo).

(1) Suivant certaines traditions, le Guidimakha ne serait lui aussi qu'une fraction de l'antique Pays des Gadyo.

Antérieurement à la dispersion de Wagadou, disent les chroniqueurs locaux, le Gadyaga fut envahi par une colonne venue de Sokolo et commandée par un Sempéren : ce dernier, qui poursuivait un adversaire fuyant devant lui, arriva ainsi à une petite rivière du pays Gadyo nommée Batyili ; ce Sempéren, trouvant ce dernier nom agréable l'aurait adopté aux lieu et place du sien ; devenu ainsi Batyili, il usurpa le pouvoir sur les Siman et s'installa à Dyataya (Dyombokho) au nord-ouest de l'emplacement actuel de Kounyakari.

Alors, la guerre éclata entre Batyili et les Dyagolla et Nambounou de Sangallou. Mais, sur ces entrefaites, survint l'émigration de Wagadou ; Batyili sut gagner à sa cause un puissant chef d'émigrés, Dyaméra Sorona Dyagouraga, avec l'aide duquel il triompha. Ainsi s'implantèrent chez les Gadyo des étrangers dont les uns, les Batyili, furent les chefs du pays Gadyo ou Gadyaga.

Mais ce pays ne laissa pas que d'être à nouveau troublé : les Khassonké s'emparèrent du Dyombokho, où ils s'établirent, et, d'autre part, un entreprenant marabout, originaire du Fouta, Malik Si, détachait à son profit l'importante région qui est devenue le Bondou ; enfin, des cantons conquirent leur indépendance et constituèrent le Bambouc.

Il nous reste à parler du troisième élément de la population du Gadyaga actuel, les commerçants musulmans qui, de tout temps, ont su demeurer dans une quasi-indépendance vis-à-vis des chefs locaux.

Nous avons indiqué, dans un autre ouvrage (1), que de la ville de Dya (Maima) sont parties des émigrations importantes : l'une a fondé Djénné ; une autre a donné les familles musulmanes les plus distinguées de Sansanding ; une troisième, devons-nous ajouter, a fondé Dyakkha-sur-Bafing. Ces colonies furent des centres à la fois musulmans et com-

(1) *Monographie de Djénné*, p. 261.

merciaux : les Dyakhanké du Khasso, du Gadyaga, du Bondou, du Bambouc et, plus généralement, de tous les pays qui s'étendent de la Gambie au Niger, sont originaires de Dyakha-sur-Bafing ou de ses colonies.

Les traditions indigènes affirment que l'ancêtre des Soninké, Dinga, avait eu, d'une femme nommée Assa Kullé Soudouro, trois jumeaux, qui naquirent à Dya (Macina) ; l'un mourut en bas âge ; un autre, Sirman-méssané, ancêtre des Dyikinné, après avoir séjourné à Dya (Macina) vint dans l'ouest et s'y établit dans le canton qui, à cause de lui, fut nommé le Dyafounou (1) : c'est là que se trouvent ses descendants que l'on salue Dyikinné, mais qui forment proprement la branche des Gallorho Dyikinné-Dyaïmoma.

Le troisième jumeau s'adonna spécialement aux études musulmanes, fit le pèlerinage de la Mecque et se fixa à Dyakha-sur-Bafing : c'était le célèbre Fodé al Hadji Souaré, dont l'un des élèves, Fa Abdoullahi, est l'ancêtre des Maréga que l'on trouve près de Kounyakari (Khasso) à Moulliné, village dans lequel on n'entre jamais à cheval, par respect pour les pieux marabouts qui l'habitent ; deux autres de ses élèves sont également très connus : l'un fut Salla Kébé, l'autre Baba Wagué, ancêtre des Kamara-Wagué, qui sont Kagoro. Vinrent aussi à Dyakha-sur-Bafing des membres de la fameuse famille des Dyabi, dont les branches sont très nombreuses.

La fondation de Dyakha-sur-Bafing remonte à une époque très reculée et la présence, en ce point, de musulmans commerçants mérite d'être expliquée. Elle relève de faits sociaux et économiques qui, au Soudan ont partout abouti à une organisation pareille.

Les plus anciens récits des voyageurs nous ont conservé le souvenir de cet étrange « trafic à la muette » qui, sur les côtes et à l'intérieur, fut pratiqué à l'égard des négo-

(1) Littéralement : Dya-founé-ou = « le pays du jumeau de Dya ».

ciants étrangers par les indigènes craintifs et méfiants : c'était leur façon d'opérer, notamment sur la rive du Sénégal, à l'égard des commerçants maghrebins. Lorsque les négociants étrangers purent, sous forme ou autre, entrer en contact direct avec les indigènes, ils s'efforcèrent de gagner la confiance de certains d'entre eux et ils ne pensèrent pas faire mieux, dans ce but, que de convertir à leur propre foi religieuse ceux qui s'y montrèrent facilement disposés. Dès lors ce fut par ces néophytes qu'ils exploitèrent le milieu indigène.

Plus que tout autre ce système a amené, sur les confins du Sahara et du Soudan, la pénétration des races en contact : Arabes, Berbères et leurs métis d'une part, nègres de toutes tribus, d'autre part, et c'est ainsi que se sont créées ces innombrables familles de marabouts indigènes qui, pour les négociants du Nord, ont joué un rôle analogue à celui des traitants pour les négociants du Sénégal.

Ces marabouts, voués au négoce, se font remarquer par un véritable génie du commerce, non moins que par un penchant irrésistible pour le prosélytisme musulman. Rendus audacieux par le lucre, ils ont pénétré partout, risquant leur fortune, leur liberté et même leur vie; servis par l'expérience, ils ont toujours su situer aux bons endroits leurs établissements de traite et, là, agissant à leur tour comme propagateurs, conscients ou non, de la méthode qui les a formés, ils ont diffusé autour d'eux les croyances islamiques, attirant des indigènes qu'ils ont ainsi transformés au point de les rendre pareils à eux. Si bien que, suscités par les mêmes mobiles, ces nouveaux néophytes ont fondé les colonies devenues nécessaires pour permettre à la métropole de tirer profit des débouchés créés par les transformations économiques.

Les croyances islamiques, qui unissent tous ces marabouts en une manière de confrérie, s'étendent autour d'eux sans difficulté, voire même, avec la complicité du

milieu où ils vivent : c'est qu'elles ne revêtent point d'apparence étrangère, tant elles sont indigénisées par ceux qui les pratiquent : loin d'exiger un grand effort intellectuel, elles semblent comme matérialisées sous la forme d'un attribut nécessaire au commerçant avisé. Les marabouts ont donc su s'attirer les sympathies locales, susciter autour d'eux des vocations et, enfin, transformer des familles purement mandé en familles de marabouts commerçants pareilles aux leurs ; ainsi, parmi les Dyakhanké figurent des Doumbouya, des Baghayogho, des Kamara.

Les marabouts ont fondé Dyakha-sur-Bafing, en vue de tirer profit des produits du pays mandé : l'or et les esclaves, notamment. Ils dirigeaient ces produits sur les bords du Sénégal, où se trouvaient des agglomérations de marabouts dont nous allons maintenant nous occuper.

Ce n'est pas seulement aux sources du Sénégal que l'on trouvait de l'or et des esclaves, il y en avait aussi dans le bassin de la Falémé, particulièrement dans le Bambouc, et ces régions étaient exploitées précisément par les nombreuses villes de marabouts qui étaient, d'autre part, en relation avec les négociants étrangers venus jusque là pour se les procurer par voie d'échange. Voici les noms de ces agglomérations maraboutiques avec, entre parenthèses, les noms des familles les plus éminentes : Goundyourou (Dramé et Dyombéra), Dyakhalel-Khassé (Tandyougoura), Ganangillé (Doukouré), Gakoukha (Gakou), Daramané (Dramé et Yatabaré), Lané-Modi (Soumaré), Tafassirga (Soumaré), Koungani (Tandyougoura et Goundyamou), Yélingakha (Doukouré et Ba), Dyawakha (Sakho-Doukouré et Ba).

Toutes ces familles sont originaires du nord et du nord-est ; c'est dans ces régions que les plus notables d'entre elles se sont formées au contact des gens du désert, ainsi qu'en témoignent leurs traditions qui, pour paraître légendaires ne renferment pas moins un fond de vérité.

Les Yatabaré sont connus pour être de purs musulmans :

d'après une tradition que nous avons recueillie à Djénné, le Khalife Oumar boun Khattab envoya Oumar boun Hassi dans le pays de Kaya Manga pour convertir les indigènes; lorsque Oumar boun Hassi et ses compagnons arrivèrent près de la capitale, ils campèrent et, le lendemain, furent tout étonnés d'être réveillés par les appels des muezzins : leur mission était inutile. Toutefois, l'almami du lieu, un Fissirou, étant vieux, malade et avare, Oumar boun Hassi fut sollicité de laisser un de ses compagnons pour le remplacer; l'arabe qu'il laissa devint l'ancêtre des Yatabaré.

Les Dramé affirment remonter à un ancêtre, berbère ou arabe, venu de l'Adrar et ce serait de ce dernier nom de pays que serait dérivé le leur. Les Dyombéra se rattachent à Wakané Sakho (l'un des quatre chefs de Wagadou) par son fils Al Hadji Modou, qui vint s'établir dans le Dyafounou : le mot Dyombéra signifierait « conciliateur », à cause du rôle habituellement joué par Al Hadji Moudou et ses descendants; les Dyombéra de Goundyourou sont, d'après cela, de la même famille que les Sakho de Dyawakha. Les Goundyamou ne sont qu'une branche de la famille de Dyaméra Sorona Dyagouraga, autre chef de Wagadou. Les Soumaré proviennent du Gangari.

Nous avons dit précédemment que ces familles formaient une confédération indépendante des chefs locaux et dont la capitale était Goundyourou. Goundyourou partageait avec Dyakhalel l'honneur d'être considérée comme une sorte de ville sainte du Gadyaga. Dans les invocations l'on mentionnait, outre la Mecque et Médine, Dyakhalel et Goundyourou.

Il est intéressant de suivre l'évolution de ces confédérations maraboutiques de Dyakha et du Gadyaga.

Tant que le commerce borné, pour le principal, aux esclaves et à l'or s'effectua avec les caravaniers du désert, les choses demeurèrent en l'état que nous venons de décrire :

mais, à partir du quinzième siècle, l'arrivée des Européens sur les côtes et l'achat de la gomme, tant à Portendick et Arguin que dans les escales du fleuve, déterminèrent une perturbation profonde dans tout le Soudan. Tout reflua peu à peu vers les escales du Sénégal et de la Gambie et c'est aussi vers elles que se portèrent les marabouts.

Lorsque Brue arriva à Daramané en 1898, il y fut bien reçu et fit alliance avec les marabouts. Ceux-ci lui permirent de construire un fort mais s'efforcèrent, par ailleurs, de lui barrer toutes les voies d'accès vers l'intérieur. Malgré cette précaution, ils s'aperçurent facilement de la diminution de leur commerce que nous partagions de manière à en retirer le profit tout entier; aussi, au départ de Brue, se considérant comme libérés de leurs engagements, ils pillèrent le fort.

Ultérieurement, La Courbe restaura le commerce de Galam, il réinstalla un fort à Daramané et de plus édifia sur la Falémé un nouvel établissement qui fit un grand commerce grâce à l'affluence des marchands du Fouta Dyallon.

D'autre part, dès que s'étaient ouverts les comptoirs de la Gambie, les marchands de Dyakha-sur-Bafing, qui parcouraient tous les pays environnants en quête d'or et d'esclaves, comprirent tout de suite le parti à prendre : leurs caravanes, qui remontaient jusqu'à Goundyourou, descendaient vers la Gambie; bientôt sur la frontière du Bondou, les Dyakhanké constituèrent une confédération analogue à celle du Gadyaga et qui fermait aux Anglais l'accès vers l'intérieur; ce fut le Dyaka dont voici les villages principaux avec, entre parenthèses, les noms des principales familles : Diddé, Bokko, Touba-ndin (Dyabi-Gassama); Bokolako (Souaré et Tounkara); Bani-Israila et Médina-Dyaka (Silla); Safalou, Bagadadji et Komondougou (Dramé). A ces familles, qui nous sont déjà connues pour la plupart, s'en joignirent bien d'autres avec le temps, de sorte que le Dyaka se composait exclusivement de villages de marabouts.

Les Dyakhanké et autres marabouts du Gadyaga actuel n'ont pas été seuls à influencer le Khasso. Les traditions indigènes que nous avons rapportées, d'autre part, affirment que c'est grâce à l'amulette fabriquée par Malik Si et donnée par lui à Amadou Awa que celui-ci détermina, en se sacrifiant, le succès de ses partisans et la défaite des Malinké. Or, ce Malik Si, simple marabout à l'époque d'Amadou Awa, sut fort habilement détacher du Gadyaga une circonscription importante, dont il fit le royaume de Bondou. Musulman, Malik Si répandit autour de lui l'Islam et fut le protecteur de tous les marabouts qui se placèrent sous son égide, à commencer par les Dyakhanké qui vinrent en nombre peupler toute la partie méridionale de son empire.

Les chefs du Khasso demeurèrent toujours en relations très étroites avec le Bondou, depuis l'époque d'Amadou Awa. Le rôle joué par Malik Si dans la fondation de l'État khassonké, lui conférait une sorte de suzeraineté morale sur cet État et une coutume, qui subsista longtemps, en était un témoignage : lors de l'élection de l'almami du Bondou le chef du Khasso envoyait à titre d'hommage soit du bétail, soit de la toile indigène.

D'ailleurs, les chefs du Khasso s'efforcèrent toujours de marier quelqu'une de leurs filles dans la famille de Malik Si, pour maintenir aussi resserrés que possible les liens unissant les deux pays. Nous verrons, de plus, par ce qui va suivre, combien souvent le Khasso et le Bondou se trouvèrent étroitement mêlés aux mêmes affaires politiques.

Par ce qui précède il est facile de se rendre compte de la conduite de Demba Séga qui fut, au dire des Khassonké, le plus grand de leurs rois et qui, seul, porta le titre d'almami. Il devint une sorte de marabout à la manière des Dyakhanké, car ce fut aussi un caravanier. Mais, compre-

nant bien l'importance de son pays dans les relations réciproques entre les régions de l'est et de l'ouest, du nord et du sud, il sut faire payer la liberté qu'il accorda aux trafiquants.

On prétend qu'un almami du Fouta Dyallon le décida à embrasser l'Islam et lui conféra le titre d'almami ; comme tant d'autre cette tradition légendaire renferme une part de vérité. Le fait certain c'est que Démba Séga pratiqua l'islamisme et porta le titre d'almami.

Ce qui est tout aussi sûr, c'est qu'il demanda aux marabouts de Dyakha-sur-Bafing de lui désigner un marabout qui accepterait de vivre auprès de lui, qui serait spécialement chargé de veiller à ce que rien dans son alimentation ne fût contraire aux prescriptions et qui, surtout, procéderait à l'égorgement rituel des animaux de boucherie. Ce fut Fodé Amadou-ba Konté, qui devint ainsi le marabout familier de Demba Séga.

Cet exemple en imposa à tous les membres de la famille royale, la plupart se soumirent franchement à une religion, plus apparente que réelle, qui n'exigeait qu'un faible effort et dont la pratique assurait une certaine considération.

Il fut de plus reçu que chaque famille importante de Dyallo devait avoir son marabout faisant fonction de boucher selon les rites. Là où habitaient plusieurs familles, un Konté suffisait aux besoins de toutes et recevait de chacune de quoi subvenir à son entretien.

L'ancêtre de ces Konté était forgeron, il est à remarquer que nombre de familles de forgerons ont donné de fervents musulmans.

Non seulement par ses relations avec les marabouts Demba Séga fut amené à vouloir pour lui et les siens un certain cachet musulman qu'il estimait sans doute nécessaire à divers titres, mais encore, sous l'influence des mêmes marabouts, il remit aux juristes musulmans le règlement des affaires de justice graves. Les marabouts de Goun-

dyourou, renommés pour leurs lumières en matière de dogme, lui parurent présenter toutes les garanties d'impartialité et leur tribunal jugeait sans appel les affaires qui lui étaient soumises.

L'exemple qui vient d'en haut est toujours suivi, au moins par une fraction des faibles gens qui se trouvent dans la dépendance des puissants auteurs de cet exemple : il n'est pas douteux que la conversion du roi du Khasso détermina outre celles de certains membres de sa famille, celles aussi des gens de son entourage plus ou moins immédiat. Il est même certain qu'elle produisit plus d'effet durable que la conversion en masse dont nous parle Mungo Park.

D'après ce célèbre voyageur, le 5 janvier 1796 arriva à Tisie (Khasso) une ambassade composée de dix personnes et envoyée par l'almami du Fouta sénégalais, Abdul Kader, exigeant la conversion des Khassonké sous peine de voir le Fouta faire cause commune avec le Gadyaga contre le Khasso. Les Khassonké cédèrent à cet ultimatum.

Est-il besoin d'ajouter que cette conversion, toute de circonstance, n'a dû avoir que la durée exigée par les événements qui l'avaient déterminée? Cependant, il faut dire que de pareilles manœuvres produisent quelquefois des effets permanents, ainsi que semble le démontrer, notamment, l'exemple de Demba Séga.

Du reste, si le Khasso ne demeura pas musulman c'est aussi parce que les convertisseurs ne surent ou ne voulurent pas persister dans leur œuvre et que quelques années plus tard le pays tomba sous la domination des païens Bambara.

Entre les enfants de Demba Séga éclata, en effet, une guerre fratricide. Diba Sambala, fils aîné de Demba Séga, mais issu d'une union libre, ayant voulu succéder à son père en arguant de son seul droit de primogéniture, les fils légitimes s'y opposèrent ; la querelle s'envenima par suite

des intrigues de Saféré, cousins des prétendants. A l'instigation de ce Saféré les Bambara furent appelés pour soutenir les prétentions de Diba Sambala qui triompha grâce à ce concours. Triomphe éphémère, car le successeur de ce Sambala, Awa Demba, dut abandonner le pays et venir chercher un refuge au Bondou.

C'était le moment où l'almami Abdul Kader, dont nous avons parlé ci-dessus, venait d'être déclaré incapable d'exercer le pouvoir, tant à cause de son grand âge (80 ans), que parce qu'il avait été captif du damel du Cayor. Les adversaires d'Abdul Kader firent appel, eux aussi, à l'armée des Bambara. Elle vint appuyée d'une troupe du Bondou et d'un contingent d'Awa Demba.

« Lorsque Dembala Awa fut arrivé à proximité, il envoya un messager à l'imam Abdul Kader pour l'interroger sur ce qui arriverait en cette journée à l'homme qui aurait pris sa défense, et l'imam lui dit : « Je lui assure au nom « de Dieu la liberté pour le moment de la prière de l'après-« midi. Alors Dembala Awa passa dans le parti de « l'imam... » (1) Mais sur la prière même de celui-ci, il s'en retourna sans combattre.

Comme on le voit par ces détails, le chef du Khasso, Awa Demba, demeurait dans la tradition de ses ancêtres, qui toujours révérèrent les marabouts; en l'occurrence, le fait était d'autant plus méritoire que la victoire était facile à remporter, puisque Abdul Kader ne fit aucune résistance.

C'est à la suite de cet événement qu'Awa Demba vint dans le Logo d'où, sous la pression des circonstances, il vint s'établir à Médine où ses successeurs eurent à subir les guerres les plus violentes déchaînées par El Hadj Omar et Mamadou Lamine.

L'histoire d'El Hadj Omar (2) est trop connue pour que

(1) *Chroniques du Fouta*, p. 55.
(2) Voir, en particulier, *l'Islam dans l'Afrique occidentale*, pp. 167 et

nous avons à la refaire ici, nous en détacherons seulement les épisodes nécessaires à notre sujet.

De Farabana, où il s'était installé, El Hadj Omar fit parcourir par ses émissaires le Khasso, le Bondou et le Guidimakha; puis, il manda aux chefs de ces pays et de ceux du Gadyaga et du Fouta de se rendre auprès de lui. Ils obéirent, à l'exception de celui du Kaméra. Alors, il envoya une armée investir Makhana et Kotéra (Kaméra) qui furent détruits par elle. Après quoi, il vint lui-même à Bougourou, non loin de Kayes, et se prépara à attaquer les Massa-si du Kaarta.

En prévision de cette attaque, les Massa-si rassemblèrent une armée à Bangassi avec l'intention de marcher contre El Hadj Omar et ils eurent l'appui de tous les Khassonké de la rive droite, tandis que ceux de la rive gauche étaient d'accord avec Omar. Celui-ci fit habilement passer le fleuve à une partie de ses troupes, de sorte que les Bambara et leurs alliés, se trouvant pris entre deux feux, furent mis en déroute.

Omar vint à Khoulou. Là, Mori-ba, fils de Saféré et chef du Séro, qui était uni aux Bambara, offrit sa soumission et dit à Omar : « Donne-moi un délai de trois jours pour que « je propage la foi chez mes sujets et nous viendrons tous « ensemble auprès de toi. » El Hadj Omar lui répondit : « Je t'accorderai cela si mon armée y consent. » Puis il « exposa l'affaire à ses troupes. Les gens du Fouta refusè- « rent leur consentement. Alors il dit à Mori-ba : « Re- « tourne tout de suite en hâte auprès de tes sujets. » Mori- « ba s'en retourna et tandis qu'il s'en retournait, l'armée « décampa immédiatement et marcha la nuit dans la di- « rection de Kounyakari qu'elle atteignit un peu avant « midi; elle s'y arrêta, fit cuire la nourriture, la mangea « et repartit de là jusqu'à ce qu'elle fût arrivée à la ville

suiv., et *Traditions historiques et légendaires du Soudan occidental*, pp. 64 et suiv.

« de Séro. Alors, El Hadj Omar passa la ville de Séro sans « s'y arrêter ; ils la passèrent et allèrent camper au village « de Khridion, dans le voisinage de Séro. Ensuite le chef « de Séro, que nous connaissons sous le nom de Mori-ba « Saféré, vint trouver El Hadj Omar en ce village et lui fit « sa soumission. El Hadj lui rasa la tête et lui mit le bon- « net (1). »

Partant de Khridion El Hadj Omar poursuivit sa route vers l'est, sans plus se soucier des Khassonké de la rive gauche et surtout des Wolof de Médine.

Ces derniers, dont il avait fait piller les marchandises, avaient espéré qu'en se soumettant à lui, ils en obtiendraient la restitution : il ne voulut même pas les écouter : Aussi s'employèrent-ils activement, dès qu'il se fut éloigné, à déterminer les chefs du Khasso à demander du secours aux Français.

Faidherbe accueillit d'autant mieux cet appel qu'il comprenait la nécessité d'enrayer les troubles considérables déterminés, dans tout le Haut-Fleuve, par la propagande religieuse et le pillage des commerçants. C'est pourquoi il décida de construire à Médine un fort : ce fort fut achevé le 5 octobre 1855. En même temps il amenait les chefs des environs à former une sorte de confédération avec, pour chef et sous notre direction, le chef du Khasso : ce fut l'objet du traité du 30 septembre 1855.

A cette époque, Omar s'était installé à Nioro qu'il transformait en place forte. A la nouvelle de ce qui se passait à Médine, craignant d'être coupé du Fouta sénégalais, il vint sur le Sénégal et s'empara de Sabou-siré (Logo) puis, tandis qu'une de ses armées opérait dans le Dyombokho, il vint mettre le siège devant Médine ; nous avons vu comment il fut repoussé par Paul Holle, secouru à temps par Faidherbe.

(1) *Trad. hist. et lég.*, pp. 74 et 75.

Ce long récit montre combien toutes ces régions et, en particulier le Khasso, furent bouleversées par ces événements. Sans conviction, uniquement pour sauver leurs biens et leurs personnes, les indigènes passaient d'un camp à l'autre : aujourd'hui adversaires d'Omar, le lendemain embrassant sa cause et faisant profession de foi musulmane.

Ces revirements furent fréquents dans la famille des chefs du Khasso, nous en avons indiqué quelques-uns, il faut y ajouter ceux-ci : en mars 1857, Kourtoum Sambala, propre frère du roi du Khasso, alla rejoindre Omar auquel il avait jusque là été hostile; il entraîna Dyodyo Séga, fils de Kinti Sambala, précédent chef du Khasso ; d'autre part, l'un des signataires du traité de 1855, Dalla Demba Dyallo, chef khassonké de Dinguiray, se joignit également à Omar.

Battu à Médine, Omar vint à Koundian, d'où il dirigea des opérations dans les environs, pendant qu'un de ses lieutenants, Mahmadou Dyallo, prêchait la guerre sainte dans le Bondou.

A la suite de la victoire de N'Dioum, remportée par Mahmadou Dyallo sur les troupes de l'almami du Bondou soutenu par le commandant de Bakel, El Hadj Omar vint à Goundyourou, pour déterminer l'exode des gens du Bondou vers le nord. Puis, il passa dans le Fouta où il demeura jusqu'en 1859 ; à cette époque, rappelé dans l'est par la révolte du Kaarta, il accourut dans cette région, laissant une troupe dans le tata de Guémou (Guidimakha).

De Guémou partirent des bandes de pillards qui firent des incursions sur nos territoires et ceux de nos alliés du Khasso et du Bondou ; pour mettre fin à ce brigandage, nos troupes se portèrent sur Guémou qui fut pris le 25 octobre 1859.

L'année suivante, Omar traitait avec nous : le Sénégal marquait la limite de nos États respectifs, les contrées de la rive droite, jusqu'au Guidimakha à l'ouest, demeuraient sous sa domination, le Khasso se trouvait pour la plus

grande partie dans ce domaine et Mori-ba Saféré, qui avait intrigué de tant de façons, réalisait presque le rêve poursuivi depuis tant d'années par sa famille : il devenait en quelque manière chef du Dyombokho, mais bien entendu sous la direction des Toucouleurs.

Désormais, El Hadj Omar continua ses conquêtes vers l'est; pour maintenir l'ordre dans les pays déjà occupés, il plaça à Nioro son esclave préféré, Moustafa, et, à Kounyakari, un autre de ses fidèles Tierno Moussa.

Le pays vécut à peu près tranquille jusque vers 1870.

Entre temps, Omar, après avoir conquis le Ségou et y avoir installé son fils aîné, était mort, vers 1864, dans le Macina.

Ahmadou était ainsi devenu le chef d'un empire immense et les autres fils d'Omar nourrissaient une haine profonde contre cet unique bénéficiaire des conquêtes paternelles. Les femmes et les enfants d'Omar étaient demeurés à Dinguiray pour la plupart.

Deux frères d'Ahmadou, Alibou et Moktar, quittèrent Dinguiray et vinrent, le premier à Kounyakari, le second à Nioro, pour tenter de s'approprier un lambeau de l'héritage paternel.

A cette nouvelle, Ahmadou se transporta à Nioro, destitua Moustafa et s'empara d'Alibou et de Moktar, puis, comprenant la nécessité de donner quelques satisfactions aux plus impatients de ses frères, il plaça Bassirou à Kounyakari, Nourou dans le Diafounou, Mountaga à Nioro (1874).

Il avait laissé à Nioro un peul très intrigant, Sidi Kaya, proche parent de Mori-ba Saféré ; Sidi Kaya avait été un des familiers d'El Hadj Omar qu'il avait accompagné dans toutes ses conquêtes ; il excita Mori-ba Saféré contre les chefs locaux et il en résulta, notamment, un conflit avec le Logo.

Le chef du Logo fit appel au chef du Khasso, en invoquant le pacte de 1855, mais Dyouka Sambala, hanté par

un projet d'expédition contre le Nyani, refusa son concours. Mori-ba fut vainqueur. Alors, les gens du Logo, furieux contre Sambala et pour se venger de lui, se soumirent à Bassirou; Mori-ba se froissa de l'accueil bienveillant que Bassirou fit aux gens du Logo et, se considérant comme lâché par les Toucouleurs, chercha à se venger de cette humiliation.

Justement les gens du Diafounou étaient très montés contre Nourou, homme cupide et cruel; Mori-ba s'offrit pour leur prêter main-forte et le chasser. Ils acceptèrent. Nourou dut s'enfuir à Kounyakari; là, Bassirou, aidé par les gens du Logo, lui fournit une colonne pour marcher contre les gens du Diafounou et leur allié Mori-ba. La bataille eut lieu à Tambakhara et fut à l'avantage de Mori-ba et de ses alliés.

Alors, les Toucouleurs firent appel à Mountaga de Nioro. Mori-ba effrayé demanda la paix et se soumit à Nourou (1875).

Mais, Bassirou, outré des procédés de Mori-ba, n'attendait qu'une occasion. Elle se présenta peu après.

Des Maures Askeur ayant pillé un village du Dyombokho, Mori-ba refusa de faire droit aux réclamations du chef toucouleur et laissa les pillards jouir tranquillement des biens volés. Sidi Kaya, qui ne quittait plus Mori-ba, dont il était l'ami et le conseiller, se trouvait à ce moment à Kounyakari : Bassirou le fit mettre aux fers.

La guerre éclata aussitôt.

Les Toucouleurs vinrent assiéger Séro, capitale de Mori-ba, mais cette ville résista et, même, reçut de tels renforts du Dyafounou que Bassirou et ses alliés Malinké durent battre en retraite : ils s'arrêtèrent à Bangassi, s'y fortifièrent et attendirent que Mountaga, chef du Kaarta, leur amenât du secours. Dès qu'il fut arrivé, ils reprirent l'offensive, Séro fut enlevé; mais Mori-ba, ayant réussi à s'échapper avec une partie de ses guerriers, se porta sur la

ligne de retour de ses adversaires les battit et leur reprit tout le butin.

Six mois après cette défaite, Mountaga revint et attaqua Mori-ba et ses alliés, ce fut la deuxième bataille de Tambakhara : Mori-ba y fut tué, un seul de ses enfants, Séga, échappa au massacre et devint chef du Séro après avoir fait sa soumission aux Toucouleurs.

Sambala, chef du Khasso de la rive gauche, n'intervint pas franchement dans ces affaires ; irréconciliable ennemi des Toucouleurs, il fit tenir discrètement quelques secours à Mori-ba et s'efforça de détacher Nya Modi du parti de Bassirou.

Depuis longtemps la France se désintéressait du Haut-Fleuve et Sambala, livré à ses seules ressources, était impuissant. Le pacte de 1855 ne tenait plus et Nya Modi se proclamait le vassal du sultan de Ségou.

En 1878, la politique française fut de nouveau orientée vers la réalisation du plan de Faidherbe et, pour préparer l'expansion au delà de Médine, il fut nécessaire de dégager complètement cette place. C'est pourquoi les signataires du pacte de 1855 furent rappelés à l'observation des clauses de cet acte. Nya Madi répondit en accentuant les fortifications de Sabou-siré et appelant à son secours Bassirou et Mountaga, les chefs toucouleurs du Dyombokho et du Kaarta.

Une colonne française commandée par le colonel Reynaud marcha sur Sabou-siré qui fut pris le 22 septembre 1878. Nya Modi périt dans l'action et ses sujets se réfugièrent dans les contrées voisines.

En 1881, commencèrent les travaux du chemin de fer de Kayes au Niger ; le gouvernement français entra en relation avec Ahmadou pour l'amener à accepter nos projets et la mission Gallieni fut envoyée dans ce but à Ségou. D'autre part, Mountaga, chef de Nioro, menait avec activité et succès quelques incursions qui reculaient son autorité vers le sud.

Ces deux motifs entrèrent pour beaucoup dans les raisons qui décidèrent Ahmadou à venir s'installer à Nioro. Son premier soin fut de destituer Mountaga, dont les succès lui portaient ombrage ; d'autre part, il surveilla et contraria nos agissements.

En 1886, ces régions furent de nouveau bouleversées par une violente crise islamique. Le marabout, Mamadou Lamine Dramé (1), qui la détermina, était né à Goundyourou (près Médine) vers 1835 ou 1840. S'il faut en croire les affirmations des Dyallo du Khasso, il se rattachait à leur famille par sa mère Khoumba. Celle-ci, fille de Demba Séga, fut mariée au chef maure Ahmed, qui résidait à Axiri, village du Séro ; de cette union serait né Mamadou Khoumba, auteur de Déya, père de Mamadou Lamine.

Il est intéressant de constater qu'en tout cas, par ses ascendants paternels, il faisait partie de cette fameuse confédération dyakhanké, dont nous avons parlé. Son grand-père vécut à Goundyourou ainsi que son père, qui, cependant, vint à une époque habiter Safalou, dans le Dyaka, au sud du Bondou.

Après avoir étudié à Safalou, Mamadou Lamine se perfectionna auprès de divers marabouts, à Bakel, notamment, auprès du fameux Fodé Mohammed Saloum. Puis il figura, assure-t-on, parmi les compagnons d'El Hadj Omar, qu'il quitta à Ségou pour aller faire le pèlerinage de la Mecque.

Il séjourna sept ans dans cette ville. Au retour, il s'arrêta à Ségou auprès d'Ahmadou, fils d'Omar. Il nourrissait déjà l'ambitieux dessein de prendre la succession spirituelle d'Omar en la doublant, bien entendu, de l'autorité temporelle et ses agissements parurent tellement suspects

(1) Voir sur Mamadou Lamine, *l'Islam dans l'Afrique occidentale* et *le Bondou*. A ce dernier ouvrage, nous avons emprunté le récit des miracles de Mamadou Lamine.

à Ahmadou que celui-ci tenta à plusieurs reprises de se débarrasser de ce dangereux marabout, mais ces tentatives avortées tournèrent au profit de celui-ci.

D'ailleurs, de Ségou, Mamadou Lamine, par l'intermédiaire de ses émissaires, se préparait un triomphal retour dans son pays ; faisant habilement répandre le bruit de ses miracles, il passait déjà auprès de certains riverains du Sénégal pour doué de pouvoirs surnaturels.

Les anges, disaient les uns, montaient auprès de lui une garde vigilante ; d'autres savaient que tous les jours des porteurs de paille sèche entraient chez lui et que, pendant la nuit, toute cette paille était dévorée par les chevaux des anges qui l'assistaient et qui, invisibles pour le commun, étaient visibles pour lui : d'autres affirmaient que quiconque croyait en lui et en la sainteté de sa mission devenait par cela même invulnérable.

En juillet 1885, Mamadou Lamine arriva à Médine (Khasso) et s'établit à Goundyourou, où son grand-père et son père avaient vécu et qui était comme une des villes saintes du Gadyaga. Il y jouit aussitôt d'une notoriété et d'une influence qui s'accentuèrent de plus en plus, car, depuis deux ou trois ans, il était en relations ininterrompues avec la confédération dyakhanké.

Sambala, chef du Khasso, qui s'honorait d'être son parent, l'avait pris sous son égide et se portait, à notre égard, garant de ses intentions pacifiques. Habile diplomate, Mamadou Lamine sut fort bien capter notre confiance ; mais il se sentait gêné par le voisinage de Médine, d'où nous pouvions le surveiller et, de plus, le soin de ses affaires l'obligeait à entrer en contact avec les militants de sa cause.

Donc, il quitta Goundyourou en décembre 1885 et vint à Daramané, village de Dramé, comme lui-même, et connu pour leur ardeur religieuse ; toutefois, pour témoigner de ses bonnes intentions il laissait sa famille à Goundyourou ;

d'autre part, il allait rendre visite au commandant de Bakel et protestait de son dévouement à notre cause.

Sur ces entrefaites survint, le 18 décembre 1885, la mort de Boubakar Saada chef du Bondou. Cet événement précipita la mise à exécution du plan de Mamadou Lamine. En quoi consistait ce plan ? Cet ambitieux marabout avait été fortement impressionné par la fortune singulière d'El Hadj Omar qui, parti de rien, avait su, avec le seul levier islamique, se créer un empire immense : ce fut le modèle qu'il se proposa de copier. Ses intentions étaient claires puisqu'à Ségou, en face d'Ahmadou, il se proclamait le successeur spirituel d'Omar.

Pour arriver à ses fins, il trouvait le milieu indigène bien mieux préparé que du temps d'Omar, car il bénéficiait de tout ce que celui-ci avait semé et, d'un autre côté, il pouvait s'appuyer sur les Dyakhanké dont les sentiments religieux se trouvaient incontestablement avivés et surexcités par le succès prodigieux du Foutanké.

Il n'est pas douteux que son plan était de créer un empire dyakhanké et, sans notre présence, il y aurait probablement réussi.

La mort de Boubakar Saada lui parut éminemment favorable pour tenter de chasser les Sissibé du Bondou et s'emparer du pouvoir. Ayant réuni ses partisans à Balou, Lamine demanda à Omar Penda, successeur de Boubakar Saada, la permission de traverser le Bondou pour se rendre dans le Gamon régler une affaire personnelle avec les gens du pays (1). Omar Penda refusa.

Lamine se porta sur Sénoudébou, puis sur Débou et annonça qu'il se rendrait à Dyamvéli, pour obtenir d'Omar Penda une entrevue. Omar Penda vint de Boulébané à Dyamvéli pour cette entrevue et, là, jugeant à leur vraie valeur les intentions de Lamine, il prit les précautions né-

(1) De fait, les gens du Gamon avaient, autrefois, réduit sa mère en captivité.

cessitées par les dispositions déjà prises par l'armée du marabout.

Une bataille s'engagea. Omar vaincu dut s'enfuir dans le Fouta pour obtenir du secours. Pendant ce temps, Lamine investit et prit la capitale Boulébané, capturant les principaux notables du Bondou.

Ce double succès décida toute la population musulmane du Gadyaga et du Bondou à faire cause commune avec Lamine. Depuis le Dyafounou au nord et la Gambie au sud, le Khasso et le Bambouc à l'est et le Fouta à l'ouest, tous les villages envoyèrent des guerriers.

Un trait qui concerne le Khasso mérite d'être rapporté, il montre sous son vrai jour l'instabilité des sentiments chez les indigènes, à moins qu'il ne soit préférable de dire la constance avec laquelle le noir incline à prendre le parti de celui qui lui paraît le plus fort.

Nous avons maintes fois indiqué que les chefs du Khasso devaient beaucoup de reconnaissance aux chefs du Bondou et qu'en fait ces deux familles se trouvaient étroitement unies non moins par des mariages que par des alliances purement politiques.

Or, lorsque Lamine eut combiné son attaque contre Omar Penda, la réussite de l'opération dépendait beaucoup de l'inaction des autres membres de la famille des Sissibé. L'un de ceux-ci, Ousman, disposant d'une armée assez importante, s'était déjà mis en route pour rejoindre Omar Penda à Dyamvéli, et son apparition en ce point eut certainement changé le sort de la bataille, lorsque sur la route il rencontra Guisseri Oussoubi, fils de Sambala roi du Khasso et, comme son père, tout dévoué à Lamine, mais venu cependant pour honorer la mémoire de Boubakar Saada.

Oussoubi raconta à Ousman que Lamine avait divisé son armée en deux corps : l'un engagé à Dyamvéli, tandis que l'autre marchait sur Sénoudébou. C'était faux, mais Ousman qui l'accepta comme vérité revint aussitôt sur ses pas

pour défendre Sénoudébou : à mi-route, il apprit le double désastre de Dyamvéli et de Boulébané.

A cette nouvelle ses guerriers se débandèrent et, de plus, la panique se mit dans Sénoudébou. Or, Sambala roi du Khasso avait donné sa fille, Lallia, en mariage à Boubakar Saada, comme gage d'alliance; cette femme se trouvait à Sénoudébou, lors du désastre de Boulébané elle s'enfuit emmenant avec elle tous les biens à sa disposition; c'était une manière de s'approprier l'héritage de Boubakar Saada auquel elle n'avait nul droit.

Le Khasso portait ainsi, par l'intermédiaire du fils et de la fille de son roi, un coup terrible à la fortune de ses bienfaiteurs et au profit d'un aventurier momentanément heureux.

Lamine vint à Sénoudébou où les contingents de tous les alentours s'empressèrent à ses ordres, et, parmi eux, au grand complet, tous les Dyakhanké.

Il ne fallut pas moins de trois vigoureuses campagnes de nos troupes pour ramener la tranquillité dans le pays. Les détails en sont connus, nous y insisterons d'autant moins qu'ils sont en dehors du cadre de cette étude.

Une répercussion de ces événements fut que l'un des fils de Mamadou Lamine, Souahib, fut choisi pour chef par les gens du Dyafounou. Ahmadou marcha aussitôt sur Gouri, capitale du Dyafounou et centre de la résistance. Il investit la ville. Les assiégés tentèrent à maintes reprises des sorties : au cours de l'une d'elles Souahib et Yellé Massira réussirent à échapper avec une bande de guerriers, ils s'enfuirent et vinrent jusqu'au bord du fleuve.

Souahib fut arrêté et fusillé par nos troupes. Yellé Massira et ses gens se rendirent à merci et furent ensuite autorisés à s'installer à Samé (Khasso) où ils formèrent un petit village appelé Samé-Gouri. Plus tard Yellé Massira, ayant tenté de nous trahir pour passer dans le parti d'Ahmadou, fut passé par les armes.

Au cours de ces divers événements, Ahmadou avait évidemment mis à profit toutes les circonstances favorables pour nous nuire. Il nous suscitait toutes sortes de difficultés avec les indigènes et la trahison était partout autour de nous.

Sa situation à lui-même était fort précaire, ses frères étaient des lieutenants dont il se défiait, peut-être à bon droit. Mountaga ayant tenté de se rendre indépendant à Nioro, il dut venir dans cette ville et s'y trouva bloqué, en 1888, par la révolte du Bélédougou ; la prise de Koundian par nos troupes, en 1889, accentua son embarras.

Il fallait en finir : ce fut l'objet des campagnes de 1890 sur Ségou et de 1891 sur Nioro, de nous débarrasser de ce dangereux voisin.

Depuis lors, le Khasso, purgé de ces agitateurs, n'a connu que l'administration française par l'intermédiaire de ses chefs. Mais l'idée musulmane, si énergiquement répandue dans tout ce pays, ne s'est pas éteinte, elle a cheminé, en quelque sorte en vertu de la vitesse acquise, d'autant plus que sur le territoire même du Khasso il y a depuis longtemps de véritables foyers islamiques.

C'est ainsi qu'à Médine la traite avec les Maures a attiré des Wolof, qui séjournent là plusieurs mois par an et, même, certains de leurs compatriotes, venus là à cause d'eux, s'y sont installés d'une manière quasi permanente.

Ce monde des traitants Wolof de Médine est connu, et à juste titre, pour l'exaltation de ses sentiments musulmans ; tout en ayant l'air de nous être dévoué, il a presque toujours pactisé avec nos plus dangereux adversaires : lors de la prise de Kounyakari, notamment, on a trouvé nombre de lettres adressées par les traitants à Ahmadou.

La plupart de ces Wolof sont tidjanes et paraissent très stricts musulmans ; en fait, ils sont tenus, par les indigènes et non sans raison, pour des fourbes n'ayant du musul-

man que l'extérieur et se livrant, lorsqu'ils se croient à l'abri des indiscrétions, à toutes sortes d'écarts qui n'ont rien d'orthodoxe. Ils se livrent à ces jeux hypocrites pour complaire, dit-on, à leurs clients habituels : les Maures.

Pas de traitant qui ne s'efforce de passer aux yeux de ces intransigeants pour un bon musulman ; un coin de la cour de la maison du traitant est d'ordinaire aménagé en lieu de prière ; chez les plus riches une sorte de mosquée, consistant en un carré clos de murs très bas et non couvert, est établie au milieu de la cour ; inutile d'ajouter que l'alimentation et la boisson sont conformes aux prescriptions islamiques.

Ces mœurs ont indubitablement agi sur le milieu ambiant, les coutumes indigènes ont été influencées : d'autant plus que les Wolof n'ont pas seulement donné des exemples, quelques-uns des leurs, marabouts lettrés, ont établi à Médine des écoles parfois très fréquentées ; d'autres se sont offerts pour régler les différends en qualité de khadi ; d'autres, enfin, se sont spécialisés dans le métier de marabout-guérisseur qui n'est pas le moins lucratif.

A Médine, également, des marabouts de tribus diverses séjournent plus ou moins longtemps et s'occupent du petit commerce habituel à leurs congénères : vente de quelques marchandises, et aussi d'amulettes, de talismans, de remèdes. Parmi eux, ceux originaires du Macina sont réputés pour leur penchant à l'intempérance ; ils se livrent volontiers à la boisson et cette funeste habitude leur nuit.

A Kayes ce que nous venons d'indiquer pour Médine existe pareillement, remarque faite cependant que les gros traitants Wolof y sont moins nombreux.

En certains points du Khasso, dans le Séro et aux environs de Kayes, à Samé, existent des villages maures dont les habitants vivent depuis longtemps dans la fréquentation continue des Khassonké : fervents musulmans, ils ont eux aussi influé sur ces indigènes.

Après cet exposé des faits principaux qui ont déterminé l'introduction de l'Islam chez les Khassonké, il nous reste à décrire comment les croyances se sont insinuées dans ce milieu indigène et quelles sont leurs principales manifestations.

Ce n'est point tout, en effet, que, sous la pression des événements, les vaincus fassent profession de foi musulmane, pareille conversion ne saurait, en principe, être tenue pour durable. Pourtant, quelquefois, la conquête a provoqué l'adoption définitive de l'Islam : c'est lorsque le vaincu a compris qu'il est de son intérêt, quel que soit cet intérêt, d'agir ainsi.

L'on peut dire, par exemple que la branche des Dyallo du Séro s'est musulmanisée définitivement lorsque son chef Mori-ba est venu faire sa soumission à El-Hadj Omar, or Mori-ba n'agissait de la sorte que pour éviter des représailles d'abord et, ensuite, qu'en vue d'occuper une situation politique depuis longtemps ambitionnée par les siens et par lui-même.

Kourtoum Sambala s'inféoda de même dans le dessein de venir commander à Médine.

Cet intérêt qui provoque les conversions, les conquérants religieux l'ont fait naître autour d'eux, consciemment ou non, des façons les plus diverses ; les conversions ainsi acquises en ont entraîné beaucoup d'autres : ainsi les gens du Séro se sont soumis, comme leur chef, parce que en agissant ainsi ils ont pu demeurer dans leur pays, sans avoir trop à souffrir des convertisseurs foutanké.

Sans doute, ces premiers convertis manquent le plus souvent de conviction et de sincérité, mais le temps transforme la pratique extérieure en une habitude, laquelle crée à la longue une tournure d'esprit, qui influe à son tour sur les coutumes indigènes et les enfants, qui naissent et vivent dans ce milieu transformé, adoptent ces conditions nouvelles sans réticence ni difficulté.

Pour le Khasso, qui nous occupe ici, il ne faut pas oublier que les voies islamiques ont été longuement préparées. Nous l'avons montré, ce pays confine au nord et au sud à de véritables confédérations maraboutiques, les marabouts usant de leur procédé ordinaire firent, autour d'eux, du prosélytisme libéral, si l'on peut dire.

Aux enfants qu'on leur confiait, ils enseignaient, surtout, les pratiques extérieures du culte, le strict nécessaire pour les prières de chaque jour; seulement pour ceux qui présentaient de réelles dispositions, les plus lettrés faisaient des frais d'érudition; lorsque l'élève éprouvait le besoin de compléter cette instruction élémentaire, il allait trouver un autre marabout réputé, puis un autre et ainsi de suite jusqu'au parachèvement de son instruction.

Comme on l'a maintes fois indiqué, ces écoles sont très sommairement installées; l'enseignement est d'habitude donné en plein air, dans la cour de la maison; souvent, le matin de très bonne heure, à la lueur d'un feu clair, les élèves répètent à haute voix la leçon à apprendre et qui est écrite en arabe sur une planchette faisant office d'ardoise: ils répètent jusqu'à savoir par cœur et sans comprendre.

Pour être élevé conformément aux meilleurs usages, c'est vers 7 ans, au plus tôt, que l'enfant est mis chez le marabout, et, jusque vers 10 ans, il n'est pas tenu de faire la prière.

A partir de 10 ans, le Koran lui est enseigné. A cet effet, ce livre est divisé en deux parties dites Haut et Bas du Koran: l'enseignement commence par la Fatiha, qui appartient au Haut du Koran et se continue sans interruption par l'enseignement du Bas du Koran. Cette partie-ci comporte 98 sourates dont on fait deux parts: la première de la sourate CXIV (les Hommes) à la sourate XXXVII (les Rangs); la seconde, de la sourate XXXVIII (Sad), à la sourate XVIII (la Caverne). Le Haut du Koran comprend

18 sourates, réparties également en deux sections : l'une va de la sourate XIX (Marie) à la sourate VI (le Bétail); l'autre de la sourate VII (El Araf) à la sourate I (Fatiha). Chaque sourate est divisée en trente izba et chaque izba en sounounou.

L'on estime qu'un élève d'intelligence moyenne, produisant un travail moyen, peut apprendre un demi sounounou par jour. En tenant compte de ce que tout le jeudi et le vendredi matin il n'y a pas classe, on juge qu'un pareil élève met quatre ans environ, pour apprendre, par cœur et sans comprendre, tout le Koran : 14 ans marquent ainsi le terme de l'instruction primaire dont le couronnement est, comme on le voit, un pur exercice de mémoire.

Le second degré d'instruction consiste à recommencer l'étude du Koran, cette fois-ci par le Haut, sans discontinuité et en le comprenant. Cet exercice exige quatre nouvelles années. La plupart des marabouts n'ont pas d'autre science que celle-là.

L'enseignement supérieur est seulement recherché de ceux-là seuls qui veulent se créer une situation de lettrés musulmans. Alors, ils sont obligés à des déplacements nombreux et parfois lointains, passant d'un maître à l'autre plus réputé ou plus savant. D'aucuns s'en vont chez les Maures, dans les zaouïa des Thaleb Moctar ou de Cheikh Sidia ; d'autres préfèrent le Fouta Dyallon. La littérature, la grammaire, la jurisprudence sont les bases de cet enseignement.

Celui qui réussit bien dans ses études reçoit de ses maîtres le titre d'Alfakha.

Pour rémunérer leurs maîtres, les élèves — les jeunes surtout — s'occupent, à l'intérieur de sa maison, de diverses besognes domestiques ; ils cultivent ses champs et, parfois, vont, de porte en porte, mendier des grains et autres denrées alimentaires. Les parents des plus aisés

font de temps à autre un cadeau. En fin d'études, il est bienséant de faire un cadeau important.

D'une manière générale, la masse des fidèles ne connaît rien d'autre que la prière, débitée sans la comprendre et en l'accompagnant des gestes rituels.

Cette prière répétée cinq fois par jour, aux heures prescrites, est précédée d'ablutions plus souvent simulées que réelles ; elle comprend, en outre de la Fatiha, un nombre de sourates en rapport avec les connaissances et la piété de celui qui prie.

Le fidèle prie où il se trouve, il lui est cependant recommandé de se joindre à d'autres autant que faire se peut, et d'assister, le vendredi, à la prière en commun à la mosquée ; ces prescriptions sont assez rarement observées. Les plus fervents font cependant un assez long déplacement pour assister à la prière du vendredi dans une mosquée. A cet effet, d'aucuns effectuent tout exprès le voyage nécessité par leurs affaires à Kayes, à Médine ou autre grand centre.

Là, la prière du vendredi est dirigée par le marabout le plus réputé auquel ses congénères ont décerné le titre d'almami ; ailleurs cette direction échoit au musulman le mieux qualifié.

D'ordinaire, la prière du vendredi, à Médine, comporte, outre la Fatiha, les sourates LXII (l'Assemblée) et LXXXVIII (le jour qui enveloppe).

Pour l'Aïd el Kebir, l'Aïd ez Zerir, l'Achoura, le Mouloud, la prière est faite en commun et comprend outre la Fatiha, les sourates LXXXVII (le Très-Haut) et LXXXIX (le Point du Jour). Cette même prière est dite dans les circonstances graves, famine, sécheresse persistante, invasion de sauterelles.

Pour les Khassonké, les Confréries religieuses musulmanes ne comptent guère, autant dire même qu'elles ne

comptent pas; sans doute il y a parmi eux des Khadria et des Tidjania, mais ils ne se distinguent de leurs coreligionnaires que par quelques pratiques qui n'en font aucunement des Khouans. Le plus souvent, ils se bornent à porter bien en évidence, roulé autour du poignet, un chapelet, qu'ils égrènent à la fin de la prière en marmottant un dikr auquel ils ne comprennent rien.

∴

Nous avons montré comment, pour le païen, le monde visible se double d'un monde invisible qui en est l'exacte réplique. Les morts appartiennent à ce monde invisible, dans lequel ils occupent une situation pareille à celle qu'ils avaient dans le nôtre, et, par là, s'explique qu'aux morts qui ont ici-bas exercé la puissance et l'autorité, le païen rend un culte pour qu'ils daignent s'occuper des affaires des vivants et puissent leur servir d'intermédiaires auprès des esprits tout-puissants.

Ces esprits, avons-nous dit, sont eux-mêmes hiérarchisés en quelque sorte et paraissent être les subordonnés d'un être supérieur dont tout l'Univers ne serait qu'une émanation. Mais cet esprit éminent, supérieur à tout et à tous, le païen ne le définit pas, il n'en parle pas et ne lui donne aucun nom.

Il est particulièrement intéressant pour l'étude que nous poursuivons ici de remarquer que cet au-delà mystérieux, auquel tout indigène croit sans aucun doute, se trouve par lui défini, en quelque sorte, à l'aide de vocables indubitablement empruntés à l'arabe.

Il n'est pas de Khassonké qui ne connaisse des êtres surnaturels qu'il appelle *méléké* et plus souvent *dyina;* qui ne sache qu'il existe un lieu de délices pour les bons, *ardyana*, et un autre de châtiment pour les mauvais, *dyahanama*, et qu'au-dessus de tout et de tous il y a *Ngalla* ou *Allah*.

D'aucuns affirment que la création comprend 7 cieux et 7 terres et d'autres savent que notre corps est l'enveloppe périssable d'une âme double, car elle comporte une partie, elle aussi périssable, laquelle se confond pour nous avec la respiration, et une autre partie, qui ne meurt pas, et c'est cette dernière qui, au décès de l'individu, s'en va dans le monde invisible.

Ces conceptions qui, au premier abord, paraissent indubitablement islamiques, sont pour la plupart d'origine parfaitement indigène, seule l'étiquette qui les recouvre est musulmane pour certains. Il n'est pas douteux que, en dehors de toute contingence islamique, l'indigène a de la création une idée qu'il traduit bien plus en actes qu'en paroles, et, en tout cas dont il n'aime pas entretenir les étrangers : cette idée ne diffère guère, dans le fond, des concepts des religions révélées.

Il croit à un être suprême, mais, le considérant comme trop éloigné de lui, il s'arrête bien davantage au monde des esprits, des génies dont il voit partout les manifestations et qui lui apparaissent comme hiérarchisés à la manière de la société humaine, les plus humbles étant ceux qui, après avoir été incarnés, sont retournés à ce monde des Invisibles.

Le travail d'islamisation qui se poursuit depuis des siècles sous tant de formes, brutales ou insinuantes, a donc abouti à ce fait que le paganisme s'est enveloppé d'un voile musulman, à l'abri duquel le païen continue les pratiques ancestrales, alors qu'à l'entendre parler il semble pétri d'islamisme.

Il n'est pas de Khassonké païen endurci qui ne jure par Allah : *wallahi!* ou qui ne s'exclame par Allah ! *billahi*, ou qui pour vous recevoir poliment ne vous salue au nom d'Allah : *bismillahi!* ou ne vous remercie par Allah : *barkallah*... mais ces expressions n'ont rien à voir avec la foi islamique, il les a adoptées machinalement en les enten-

dant répéter autour de lui, tout comme il redit les mots du vocabulaire poissard français répandu par les tirailleurs, avec cependant cette nuance importante qu'ayant eu longtemps à subir des sectateurs de Mahomet ombrageux et intolérants, il a adopté un vocabulaire propre à les contenter.

C'est par les marabouts que le travail le plus vaste et le plus profond d'islamisation a été accompli. En cela, les marabouts ont-ils agi de parti pris? Peut-être quelquefois, plus généralement ils ont fait fléchir la règle islamique pour la faire cadrer avec leurs habitudes : emprisonnés dans le milieu indigène, ils ont modifié les prescriptions orthodoxes dans la mesure où elles étaient inacceptables pour leur mentalité et ont à la longue créé une sorte d'orthodoxie musulmane indigène, si l'on peut dire.

Ainsi, tous les païens ont pour coutume de ne rien boire ou manger, boire surtout, sans au préalable faire une légère offrande aux esprits qui les protègent : à cet effet, ils versent sur le sol quelques gouttes du liquide en invoquant les invisibles.

Eh bien, il est de coutume, chez les plus stricts musulmans du Gadyaga de ne pas commencer le repas sans prélever quelques boulettes en l'honneur de Mahomet, d'Adam, d'Ève et de ceux des parents défunts que l'on veut particulièrement honorer; ces boulettes sont données, avec intention, aux pauvres, aux élèves qui mendient, ou tout simplement aux enfants de la maison.

Tout païen aime rester en communication avec ses morts et, pour invoquer le plus puissant d'entre eux — soit le fondateur de la famille, soit, plus ordinairement, celui qui a établi et commandé la *lu* (maison) — il lui fait une offrande qu'il répand, autant que faire se peut, le long du montant de la porte d'entrée de la *lu* ou en toute place qu'il juge convenable.

Le musulman indigène remet intentionnellement son offre au premier mendiant qui se présente ou bien l'envoie

à un marabout en lui demandant de prier pour ses défunts, auxquels, de son côté, il soumet ses désirs en s'efforçant de deviner quelle peut être leur opinion à cet égard.

Nous l'avons vu, la maladie et la mort ne sont point choses naturelles pour le païen et, quand elles surviennent, il n'a d'autre préoccupation que de savoir sous quelles influences invisibles elles frappent, parfois même il les tient pour des esprits et, en tout cas, se sentant incapable de pénétrer ces manifestations de l'occulte, il s'adresse au magicien.

Les indigènes, païens ou musulmans, consultent le marabout qui est un magicien à peine déguisé. Quel est l'indigène qui ne porte ce que nous appelons des gris-gris ? Le plus souvent le gris-gris est l'œuvre du marabout, c'est un écrit qui, en raison des formules qu'il contient, a un pouvoir magique. Or, pour tout indigène le magique n'a de vertu qu'autant qu'il est caché aux yeux des profanes, c'est pourquoi le marabout ne manque jamais de prescrire que le gris-gris devra être revêtu de cuir ou enfermé dans une boîte de métal ou introduit dans une corne.

Pour le païen ce qui est indispensable, c'est le rite : il ne suffit pas de prendre de l'écorce de tel arbre, de la faire bouillir et de boire de cette décoction ; il faut surtout que l'écorce soit prise de manière très spéciale (sur telle face de l'arbre, en prononçant telles paroles...), bouillie de même et que, l'ingestion de la décoction soit effectuée elle aussi en s'accompagnant de certaines observances.

Les marabouts n'ont garde de trahir ces sentiments, qui sont au fond les leurs ; en remettant un gris-gris, ils prononcent des invocations, tracent des signes mystérieux, envoient des petits jets de salive et, en donnant l'amulette ainsi consacrée, indiquent qu'elle devra être portée de telle façon, à tel endroit du corps et que, de plus, le bénéficiaire devra s'abstenir d'accomplir tel acte ou d'user de telle chose.

Ce que l'on demande peut être le plus au marabout, c'est

d'être devin ; il s'y emploie de son mieux en usant de procédés divers, dont le plus courant est une sorte de géomancie.

Mais le marabout qui exerce sur la foule la plus grande influence, est celui qui se prétend thaumaturge et est assez habile pour convaincre ses clients de ses vertus miraculeuses. El Hadj'Omar aussi bien que Mahmadou Lamine ont été, pour leurs fidèles, remarquablement doués pour faire des miracles et l'on ne manque pas de raconter nombre de ceux qu'ils ont accomplis.

Nous avons vu que lorsque Mahmadou Lamine revint dans le Gadyaga en 1885, il était précédé d'une grande renommée et ses émissaires ne manquaient pas de répandre les bruits de ses miracles.

La puissance surnaturelle de Mahmadou Lamine s'était surtout exercée à Ségou, pour triompher des embûches qu'Ahmadou dressait en vue de se débarrasser d'un coreligionnaire d'autant plus gênant qu'il se posait ouvertement comme le successeur spirituel d'El Hadj Omar et dénonçait la conduite privée d'Ahmadou comme un scandale pour les vrais musulmans.

Ahmadou avait donc décidé de se débarrasser de Mahmadou Lamine, qu'il avait mis à l'écart en lui assignant pour demeure un village en ruines, à quelque distance de la ville. Ce lieu fut appelé Salam et devint, du fait de la présence de Mahmadou Lamine, un lieu de prosélytisme d'où les récits des miracles se répandirent dans tout le Soudan, colportés par les *dyula*.

Au moyen de cadeaux et de promesses, Ahmadou parvint à décider quelques-uns de ses talibés à s'emparer de Lamine et à le lui amener. La petite troupe partit donc pour Salam. Les talibés cernèrent le village : le silence et la solitude y régnaient; effrayés ils s'approchèrent de la palissade, mais au moment où ils allaient y pénétrer, huit poissons monstrueux se dressèrent devant eux la gueule béante. Les talibés épouvantés s'enfuirent.

Ahmadou ne voulut pas ajouter foi à leur récit, il vint lui-même à Salam et, ayant laissé son escorte à l'entrée du village, il s'avança vers la demeure du marabout; comme il se préparait à en franchir l'enceinte, les huit monstres se dressèrent devant lui. Les talibés prirent la fuite et il les suivit.

Mais Ahmadou n'abandonnait pas son projet. Il chargea un de ses griots de porter à Mahmadou Lamine des colas parmi lesquels il en glissa un d'empoisonné. Le griot s'acquitta de sa commission, mais au retour, quand il vint rendre compte à Ahmadou, il sentit dans la poche de son vêtement quelque chose de pesant, il le retira : c'était le cola empoisonné. Ahmadou furieux l'obligea à revenir auprès de Mahmadou Lamine, mais le même fait se reproduisit et Ahmadou dut abandonner son projet homicide.

Les récits de ces miracles avaient beaucoup facilité le succès de Mahmadou Lamine qui, au Gadyaga même, s'efforça de convaincre ses fidèles de la réalité de ses pouvoirs surnaturels.

Lorsqu'il fut sur le point d'entrer en conflit avec nous, il ne manqua pas d'affirmer que nos troupes ne pourraient demeurer en sa présence et l'on raconte que, s'étant procuré des images représentant des soldats français, il les fit mettre au fond d'un vase rempli d'eau : en soufflant fortement à la surface de l'eau des rides se produisirent et l'image parut brouillée de plus en plus, jusqu'à disparaître : « Voilà, dit-il alors, comment disparaîtront les troupes des blancs. »

Il proclamait naturellement que le canon des blancs ne fonctionnerait pas et, pour le démontrer à ses auditeurs, il opéra comme suit : un soir, il se rendit à la mosquée et y fit sa prière dans le plus grand recueillement ; après une dernière prosternation, il se retourna vers la foule et montra un baril de poudre qu'il avait fait apporter. Levant

alors une torche enflammée, qu'il tenait à la main droite, il demanda : « Qui veut monter au ciel ? » Un guerrier s'avança, saisit la torche et la plongea dans le baril ouvert devant lui, mais la poudre ne prit pas feu !

Il n'en fallut pas davantage : le bruit de ce prodige se répandit dans le pays ; on proclama partout que par la puissance de Lamine la poudre des blancs ne parlerait pas.

L'on croit rêver en lisant que des procédés aussi grossiers ont eu tant de succès, cependant ils sont couramment employés. Lors de notre séjour à Médine nous avons vu plusieurs fois sidi El Kheir, qui était tenu en grande vénération par toute la population ; l'on imaginerait difficilement la quantité et l'importance des cadeaux qui lui étaient faits, mais il savait provoquer les dons.

Il se rendait d'ordinaire à la petite mosquée sur la place du marché et, là, familièrement assis au milieu de tous, il exécutait de petits tours de prestidigitation ou des cures merveilleuses que ses crédules admirateurs considéraient comme autant de prodiges. Tantôt c'étaient des colas qu'il sortait on ne sait d'où, car nul ne l'avait vu en acheter depuis longtemps, une autre fois c'était un enfant qu'il avait guéri, là, séance tenante.

Le plus clair était que les aumônes affluaient dès que, surexcités par ces prodiges, les croyants se dépouillaient de leurs biens pour obtenir la bénédiction du saint homme. Nous avons vu des traitants donner, d'un seul coup, l'un une balle de guinée, un autre un cheval de prix, un autre un esclave... Et cheikh Sidi el Kheir ne semblait pas prêter attention à ces offrandes, toujours un bienveillant sourire éclairait sa physionomie fine et intelligente, il parlait peu et s'agitait moins encore ; ses séjours étaient de courte durée, quelques heures seulement, il disparaissait... et reparaissait quelques mois après.

Et il en sera longtemps ainsi : l'amour du noir pour le

merveilleux est inépuisable, avec un peu de savoir-faire l'on peut lui extorquer tout ce que l'on veut. Aussi cette voie est-elle celle préférée des marabouts qui ont, par leurs récits, grandement influencé la littérature indigène.

Nous avons été en très bonnes relations avec un marabout khassonké, Boubakar Konté (1), qui nous a donné nombre de renseignements et auquel nous avons emprunté un aperçu des récits qu'il fait aux indigènes ; en voici quelques échantillons.

Adama et Awa.

. . . .

Quand la terre fut faite, Dieu en pétrit une certaine quantité qu'il inonda de lumière. Les anges regardaient cette glaise, informe et lumineuse, avec stupéfaction. A cette masse, Dieu fit des bras et des jambes, une tête et, enfin, donna la vie. Ce fut Adama (Adam).

Adama resta aveugle pendant cent ans, après lesquels Dieu créa Awa (Ève), avec la dernière fausse côte d'Adama endormi.

Adama et Awa furent placés tout en haut du paradis, en un lieu où poussait l'arbre *yakhuba* dont Dieu leur défendit de manger les fruits sous peine de mort.

Un jour, Awa se promenait seule. Le démon s'approcha d'elle et lui dit : « Te voilà seule maintenant. Adama est sans doute avec sa nouvelle compagne ? — Quelle compagne, s'exclama Awa surprise ? — Comment tu ne sais pas qu'Adama a une nouvelle compagne ? — Non », dit-elle, troublée.

Alors, Satan urina et, désignant le miroir ainsi improvisé :

(1) Boubakar Konté qui habitait près de Médine avait fait ses études au Fouta Dyallon et était, en 1898, le professeur musulman des enfants de Mamadou Racine.

« Tiens, dit-il à Awa, regarde là et tu verras le visage de ta rivale. »

Awa contempla curieusement celle qu'elle crut être sa rivale et qui n'était que sa propre image.

Satan, peu à peu excitait sa jalousie : « Ah ! disait-il, comment souffres-tu qu'il te délaisse ainsi, pourquoi ne pas te venger ? — Et comment ? fit-elle rèveuse. — Mais, n'est-ce pas, là, l'arbre dont Dieu vous a interdit de manger les fruits ? — Si, dit-elle. — Alors, transgresse cet ordre et Adama et ta rivale sont perdus. »

Ainsi fit-elle, mais à peine eut-elle goûté du fruit défendu que, subitement, elle eut ses premières menstrues, qui vinrent souiller le paradis. Adama survint et, la voyant boudeuse, lui demanda ce qui la chagrinait. Sûre de son effet, elle se répandit en amers reproches sur son infidélité et ajouta que, pour le punir elle n'avait pas hésité à transgresser l'ordre de Dieu.

Adama, tout en se défendant d'avoir une autre femme, fut pris de l'irrésistible désir de goûter au fruit défendu, mais à peine l'eût-il avalé que la main de l'Ange Djibril (Gabriel) l'arrêta dans sa gorge.

Pour avoir désobéi, Adama et Awa furent jetés sur l'aile des vents. Adama tomba dans l'Indi (Inde ?) au nord de Maka (la Mecque) et Awa vers Babila (Babylone), pays du païen Nabuchodonosor.

Le sang d'Awa qui avait souillé le paradis, devint, sur la terre, la semence du colatier et c'est pourquoi les colas sont réputés avoir des vertus aphrodisiaques et sont, pour cela, si recherchés des noirs.

Quant au fruit défendu qui fut arrêté dans la gorge d'Adama, les Khassonké musulmans prétendent que c'est celui du *menkon'o* (*spondias lutea*) : ils prétendent également, qu'ingéré, ce fruit demeure quarante jours dans l'intestin et que, lorsqu'on meurt dans cet état, l'on va sûrement en enfer.

Origine de la circoncision et d'autres coutumes masculines.

Un jour Djibril (Gabriel) dit à Abraham : « Dieu t'ordonne de te purifier. »

Aussitôt Abraham fit les ablutions prescrites pour la prière, mais Djibril lui dit : « Ce n'est pas là ce que Dieu t'ordonne. » Alors, Abraham s'avisant que ses ongles étaient malpropres, se mit à les nettoyer ; mais, quand il eut fini, Djibril dit encore : « Ce n'est point là ce que Dieu t'ordonne. » Alors Abraham s'épila sous les aisselles : mais Djibril dit encore que tel n'était pas l'ordre de Dieu. Abraham s'épila le pubis, puis se rasa les moustaches, sans plus de succès.

Djibril partit alors pour aller rendre compte à Dieu ; pendant cette courte absence, Abraham soudainement inspiré, saisit une hache et se circoncit. Mais, tant par la perte du sang que par la douleur qu'il éprouva, il perdit connaissance. Djibril le rappela à la vie et lui dit : « Tu as bien exécuté l'ordre de Dieu, mais tu as agi trop brutalement ; à l'avenir, voici les instruments dont tu te serviras », et il lui présenta un couteau et des ciseaux.

Origine de l'excision et d'autres mutilations féminines.

C'est aussi au temps d'Abraham que remontent l'excision et certaines mutilations féminines.

Entre autres concubines Abraham avait une négresse qu'il affectionnait beaucoup. Il n'en fallut pas davantage pour éveiller la jalousie de l'une des épouses d'Abraham. Un jour, cette femme saisit la négresse et : 1° l'excisa, c'est-à-dire lui supprima le clitoris ; 2° lui fit des entailles

au front, aux joues, aux pommettes ; 3° lui perfora le lobe de l'oreille : 4° lui tatoua en noir la lippe et les gencives.

Il convient de remarquer que toutes ces coutumes relatives au corps humain et que les marabouts font apparaître comme autant de prescriptions ordonnées par Dieu lui-même pour lui être agréable, sont pratiquées par la plupart des populations de l'Ouest africain alors même qu'elles ignorent l'islamisme et il n'est pas douteux, d'autre part, que ce n'est pas sous l'influence médiate de cette religion qu'elles les ont adoptées.

Nous avons donc là un exemple très net de l'islamisation des coutumes autochtones par les marabouts : les jeunes élèves auxquels ils inculquent qu'il faut être circoncis et avoir le corps épilé parce que Dieu l'a ordonné, ne pratiquent plus ces coutumes parce que leurs ancêtres les pratiquaient, mais bien parce que la religion le prescrit : la coutume païenne se trouve ainsi transformée en un rite de purification islamique.

Il n'est pas moins intéressant d'observer qu'alors que la mutilation de l'homme est un rite qui le rend agréable à Dieu, la mutilation pareille de la femme n'est que le stigmate indélébile de la jalousie : l'Islam, tout naturellement d'ailleurs, consacre l'abaissement de la femme exactement comme la coutume indigène.

Voici encore un conte qui montre comment les marabouts savent donner à leur propagande un tour parfaitement conforme à la mentalité indigène ; ce conte n'est, pour ainsi dire, que la paraphrase de cet aphorisme cité plus haut : *inutile de te presser, tu auras ta part.*

L'on ne manquera pas de remarquer que contrairement aux contes d'origine indigène, qui eux ne formulent pas d'ordinaire de moralité, celui-ci — et ses pareils — porte une conclusion explicite.

Modi-le-Dormeur.

Il était un homme, nommé Modi, qui jamais ne travaillait.

Le matin, quand ses amis passaient devant sa case et lui disaient : « Eh bien ! Modi, viens-tu aux champs ? — Non pas, répondait-il, invariablement, je vais dormir. — Mais tu n'auras bientôt plus de mil et tu mourras de faim. — Dieu est grand, disait Modi, et Dieu enrichit qui lui plaît. »

Ironiquement on l'appelait Modi-le-Dormeur et c'était toujours ainsi. Modi dormait sans se préoccuper de rien, dans la certitude que Dieu pourvoit à tout.

Un matin, Modi sortit pour satisfaire un besoin naturel. Il alla derrière sa case et, à l'aide d'une houe, fit un trou dans la terre ; mais, soudain, la houe rencontra, sous terre, un vieux pot qui vola en éclats et laissa entrevoir sa panse remplie de pépites d'or.

Modi ne fut pas étonné de sa trouvaille, il la recouvrit d'un peu de terre et s'en alla un peu plus loin, pour ce qu'il avait à faire. Ensuite il rentra se coucher comme d'habitude.

Le lendemain un ami, en passant, interpella Modi : « Eh bien ! est-ce ce matin que tu viens aux champs ? — Moins que jamais ! — Mais, malheureux ! tu seras avant peu dans la misère la plus absolue. — Certes non, dit Modi, car je suis dès à présent le plus riche du pays. — Je serais curieux de voir les richesses que Dieu, sans doute, t'a envoyées, dit l'ami, en éclatant de rire. — Rien de plus facile, fit tranquillement Modi. Derrière la case est un endroit où la terre est fraîchement remuée, creuse un peu et tu trouveras un pot plein de pépites d'or : apporte-le-moi et nous partagerons son contenu. »

L'incrédule ami fit, par curiosité, ce que lui demandait Modi et trouva bien en effet, un pot, mais plein d'immondices.

Furieux, car il pensait que Modi s'était joué de lui, il exhuma le pot et se dit : « Attends un peu, espèce de brute, je vais te porter tout le contenu, car je n'ai nulle envie de partager avec toi. »

Il vint jusqu'au seuil de la porte et de là, lança le pot sur le lit de Modi, puis se sauva en riant.

Avant d'avoir touché le lit, la matière immonde s'était changée en splendides pépites d'or que Modi et sa femme, stupéfaits du procédé de leur ami, s'empressèrent de recueillir.

A quelque temps de là, une caravane d'esclaves fit halte dans le village de Modi.

Celui-ci dit à sa femme : « Va faire choix des captifs qui te plairont et achète-les. » La jeune femme choisit cent garçonnets et cent fillettes et les femmes, ses voisines du village, en la voyant faire se mirent à rire. Elles se disaient entre elles : « Vois donc ! cette femme de Modi qui voudrait faire croire qu'elle va acheter toute la caravane ; alors qu'elle n'a même pas de quoi payer une mesure de mil. » Et, par dérision, elles se tenaient à l'écart, comme pour laisser à l'épouse de Modi toutes facilités de choisir, tant elles étaient convaincues qu'elle était dans l'impossibilité de rien payer. Aussi, qu'elle ne fut pas leur stupéfaction en apprenant, par les marchands d'esclaves, que Modi avait payé, comptant et en or, tous les achats faits par sa femme.

Voilà comment Dieu prouva que Modi avait raison d'affirmer que Dieu est grand et enrichit qui lui plaît.

Ce travail d'islamisation emprunte tout aussi bien la voie de la fable ou de la légende que celle du conte.

Tous les actes de la vie, domestique ou sociale, sont ainsi habilement enveloppés d'une atmosphère musulmane et le noir, même païen, se laisse volontiers aller à écouter puis à répéter ces récits, dont le merveilleux le séduit.

Et des aphorismes en cours font apparaître eux aussi cette islamisation, tels ceux-ci :

Aujourd'hui n'est pas difficile, demain appartient à Dieu. — Celui qui met sa confiance en Dieu, n'a rien à craindre. — L'homme ne sait rien, Dieu sait tout. — L'esclave ne peut rien, Dieu peut tout. — Le maître de pitié, c'est Dieu.

D'autre part, ainsi que nous l'avons dit précédemment, en dehors de ces récits tendancieux, nous trouvons des récits dont le thème est le même que celui de certains contes que l'on retrouve dans d'autres pays et qui semblent avoir été introduits par des Arabes ou des Berbères.

Ainsi, d'après M. René Basset, dans notre recueil de « Contes soudanais », *le Village des Fous* n'est qu'une variante de *la Querelle des Sourds*, dont l'Inde nous fournit le plus ancien type. — *Les sandales du Roi*, dont le texte est donné ci-après, n'est qu'un remaniement du conte bien connu *la Trace du Lion*, qui fait partie du recueil des *Sept Vizirs*. — *Le vieillard et ses enfants* est une version d'un conte arabe de Tunisie, dont la plus ancienne forme met en scène les ancêtres des tribus arabes, les quatre fils de Nizar.

Les Berbères semblent avoir, dans quelques cas, servi d'intermédiaires pour des contes d'origine arabe : le Recueil des aventures de Si Dyobia a fourni les deux contes *la Marmite* et *le Fils du voleur*, dans lesquels on retrouve *le Lièvre de Si Dyobia* et *le Couteau qui tue et ressuscite*.

Ces influences étrangères, plus ou moins lointaines, sont faciles à expliquer. Les grandes villes sont, au Soudan comme ailleurs, des centres d'attraction pour les savants, les lettrés, les artistes, tous gens qui, pour se perfectionner ou pour vivre, se trouvent contraints à de fréquents déplacements : c'est par ces éternels voyageurs que les productions littéraires sont dispersées au loin et que l'on retrouve en Afrique occidentale des récits parfois originaires des régions très éloignées de cette partie de l'Afrique.

Parmi ces voyageurs, ceux que nous nommons les marabouts ont été, et sont encore, non seulement les propagateurs de la religion musulmane mais aussi de la littérature arabe.

L'influence musulmane se manifeste à bien d'autres égards que ceux envisagés ci-dessus, en voici des exemples intéressants.

L'imposition du nom a lieu le septième jour après la naissance.

Le nom est toujours donné par le père — dans la coutume c'est la sœur du père. S'il ne veut donner ni le nom d'un parent ni le nom d'un ami — comme le veut la coutume — le marabout dispose d'un recueil indiquant le nom à donner à l'enfant d'après le jour de sa naissance.

Le marabout s'approche de l'oreille droite de l'enfant et crie trois fois : « Dieu est grand ! » puis de l'oreille gauche et crie de même : « Mahomet est le prophète de Dieu ! » enfin, il crie dans l'une et l'autre oreille : « Ton nom est Tel fils de Tel ».

Si le père en a le moyen un bœuf (ou un mouton) est égorgé, le couteau doit trancher le cou de la bête au moment même où le marabout prononce le nom de l'enfant. De la viande l'on fait trois parts : une pour l'accouchée, une autre pour les parents, la troisième pour les invités ; ces derniers ont d'ailleurs porté des victuailles pour alléger les dépenses de leur hôte.

Comme rémunération le marabout a le droit de *khandyapo*, c'est-à-dire de prendre le devant du cou et les quatre côtes supérieures de chaque côté.

Si le père est peu fortuné, il donne au seul marabout une calebasse de lait aigre.

Dans tous les cas le marabout a droit à des colas.

Nous avons indiqué, à propos du nom donné à l'enfant, que ce nom ne pouvant pas toujours être prononcé, divers synonymes sont employés pour le suppléer. Des noms mu-

sulmans ont, eux aussi, leurs synonymes : pour Awa (Ève), l'on dit Gafouré, — pour Fathma l'on dit Bintili ou Dyati, — pour Ali, Sadia, — pour Abou Bekr, Bakari ou Bassaro, — pour Omar, Barou ou Demba.

Le mariage, point de départ de la famille, s'accomplit le plus généralement conformément à la coutume ; cependant, des indigènes islamisés ont quelquefois recours au marabout.

Dans ce cas, les préliminaires, pour la fixation de la dot, se résument en débats entre les parents intéressés et par devant le marabout. Lorsque l'accord est réalisé, le jour du mariage est fixé. Ce jour-là, le fiancé, la fiancée, leurs parents et deux témoins se réunissent à l'intérieur de la mosquée du côté ouest. L'almami du lieu prononce trois fois de suite une formule sacramentelle qu'il fait suivre de la proclamation des noms des époux, puis de celle des sept mariages accomplis dans l'Arès : celui d'Adam et d'Ève, celui de Noé, deux d'Abraham, celui de Moïse et deux de Mahomet ; puis, si l'on dispose d'un tambour l'on frappe sept coups si l'épouse était fille, trois si elle était veuve ou divorcée.

A la fin de la cérémonie, on énumère devant le marabout et les témoins tout ce qui doit être donné en dot : si le mari ne donne rien présentement, il s'engage à donner un acompte dans l'année; en tout cas, il doit remettre, devant le marabout, 20 francs à l'épousée : c'est, dit-on, le prix de sa virginité, si elle était fille, ou de sa « peau », dans le cas contraire. Cette somme demeure acquise à la femme quoi qu'il advienne. Au lieu d'une somme en argent, il peut être remis à la femme une quantité de marchandise équivalente, ou réputée telle : d'ordinaire quarante coudées de toile indigène, ou deux pièces de guinée ; si l'on donne de l'or, il en faut un poids de deux gros.

A titre d'honoraires, le marabout reçoit 1 fr. 25.

Telle est la coutume musulmane à Médine.

D'autre part, dans la coutume indigène païenne, il est de principe que la dot soit constituée par le mari ou par sa famille, mais nous avons vu qu'il existe une importante dérogation : pour cimenter une alliance politique, ou, plus généralement, lorsque c'est le mari qui est recherché par la famille de la femme, c'est cette famille qui, en offrant la femme, constitue la dot. Il se passe à l'égard des marabouts quelque chose d'analogue, qui mérite tout particulièrement d'être signalé ici.

Les parents (en général, la mère) donnent leur fille au marabout en spécifiant qu'ils l'offrent à Dieu, dès lors le marabout ne peut refuser de l'épouser. Si les parents sont fortunés, ils donnent à leur fille la dot qu'ils exigeraient d'un prétendant, d'après la coutume de leur famille. A défaut de l'être par ses parents, la femme doit être dotée par le marabout. La célébration du mariage n'offre rien de spécial.

Cette union ne peut être rompue que dans trois cas :

Incompatibilité d'humeur, constatée par témoins ;

Impuissance avérée du mari ;

Impossibilité pour le mari de subvenir aux besoins de sa femme.

Dans ces deux derniers cas, bien que le divorce soit prononcé à la requête de la femme, celle-ci se retire avec sa dot, mais, bien entendu, les enfants demeurent avec le mari.

La femme ainsi divorcée est libre de se remarier comme dans tout autre cas. Le délai de viduité est fixé à trois mois; si la femme est enceinte, le mari ne lui doit rien pour son entretien et, quand l'enfant sera sevré, il pourra le reprendre pour le faire élever par une autre femme, s'il ne préfère le laisser à sa mère jusqu'à 7 ans.

Quand la femme meurt sans enfant, si ce sont ses parents qui l'ont dotée, la dot demeure aux mains du marabout. — Si la femme a été dotée par le marabout, celui-ci fait appeler les parents et, ayant fait deux parts égales, il en prend une et offre l'autre aux parents qui, en général,

la lui abandonnent. — Quand la femme laisse des enfants, sa dot et ses biens personnels leur appartiennent, défalcation faite d'un quart pour le mari.

Ce genre d'union (*Allah manyo*, en khassonké) est connu et pratiqué par tous les peuples islamisés du Soudan, avec des modalités diverses mais, en général, très proches de celle qui vient d'être décrite.

En principe, les enfants nés de ces unions sont voués au culte d'Allah, ils sont obligatoirement élevés dans la religion musulmane et la plupart sont, à l'exemple de leur père, des marabouts.

*
* *

Les cérémonies qui accompagnent les funérailles offrent quelques particularités pour les Khassonké islamisés.

Dès qu'une personne ne donne plus signe de vie, le marabout est appelé pour constater le décès : à cet effet, il s'assure que la respiration a cessé, que le cœur ne bat plus, que les nerfs du front et de la nuque, des bras et des jambes n'agissent plus.

Alors, il lave le corps deux fois à l'eau tiède simple, puis une troisième avec de l'eau parfumée de *digidyio* ou à l'aide d'un tampon fait avec des feuilles de *tombron'o*.

Quand le corps est sec, on l'enveloppe de pagnes blancs. Le marabout dit une prière que répètent les assistants; après quoi, deux de ces derniers portent le corps au lieu de la sépulture, où, de nouveau, le marabout dit une prière avant l'inhumation.

Lorsqu'il s'agit d'un personnage important, la fosse comprend un trou vertical d'environ 1 mètre de profondeur en communication, sur l'un de ses grands côtés, avec une excavation horizontale, moitié moins haute, dans laquelle l'on glisse le corps et que l'on sépare alors du trou vertical par un clayonnage en branches de *turo* (*Ficus sp.*), puis l'on comble la fosse verticale. Ce dispositif a l'avantage

d'empêcher que le cadavre soit écrasé par le poids de la terre et le met, en outre, mieux à l'abri des carnassiers fouisseurs.

Pour honoraires, le marabout reçoit une pièce de guinée et a droit aux effets que portait le défunt au moment de sa mort. Les gens aisés donnent, de plus, un mouton, les gens riches, un taureau.

*
* *

La dévolution de l'héritage se fait toujours conformément à la coutume indigène. Mais il advient quelquefois — très rarement — dans les familles musulmanes, que l'on procède au partage des biens qui, dans le droit indigène, doivent demeurer indivis ; d'ailleurs, ce partage n'étant fait que pour éviter de trop grandes difficultés en cas de brouille, c'est seulement lorsque celle-ci survient que chacun réclame ce qui lui a été attribué, jusque là les choses demeurent indivises comme avant le partage.

Outre que cette dérogation à la coutume est tout à fait exceptionnelle, elle ne s'applique, bien entendu, en aucun cas, aux champs dont la famille n'a jamais la propriété et dont l'usufruit est attribué exclusivement d'après la coutume.

*
* *

L'administration de la justice n'a subi, sous l'influence de l'Islam, aucune modification.

Il est toujours loisible aux parties de choisir leur juge d'un commun accord. Il arrive qu'elles soumettent leur différend au khadi, mais, même si elles sont l'une et l'autre musulmanes, cela ne les oblige pas à subir la loi musulmane et, le plus souvent, elles optent pour la coutume indigène.

L'on s'est fort mépris en croyant que le khadi applique nécessairement la loi musulmane; très fréquemment, il

agit comme simple arbitre indigène, et si l'on s'adresse volontiers à lui, parfois, c'est à cause de la réputation d'impartialité qu'il s'est acquise.

Nous avons dit précédemment que Demba Séga déférait, au tribunal musulman de Goundyourou, les cas graves que, pour raison ou autre, il ne voulait pas juger lui-même. Ce tribunal était composé d'un *Fodyé* assisté de quatre khadi : ils rendaient leurs sentences après délibération et suivant les préceptes du Koran. Ce jugement était sans appel. Ainsi que nous l'avons expliqué, les Keïta de la famille de Sindi n'étaient en aucun cas justiciables de ce tribunal.

Les juges de Goundyourou furent dispersés lors des affaires de Mahmadou Lamine, certains d'entre eux vinrent à Moussa-la, où ils formèrent un petit collège.

Un tribunal analogue existait au temps d'Ali, chef du Kaméra, et résidait à Kényou, auprès de ce chef, à la mort duquel les juges s'en allèrent les uns à Daramané, les autres à Goundyourou.

* * *

Les Toucouleurs, qui ont été les propagandistes énergiques de l'Islam et ont dominé sur le Khasso de la rive droite pendant trente-cinq ans, n'ont rien innové au point de vue de l'administration du pays.

Leur politique s'est résumée à tirer le plus de profit possible de l'exploitation des indigènes : le pillage à main armée intervenait facilement, car c'était un moyen d'entretenir les guerriers qui se partageaient le butin des razzias.

En fait, ils ne touchèrent pas à l'organisation préexistante que nous avons décrite, ils se bornèrent à placer, auprès des chefs locaux importants, des gens de confiance pour s'assurer de leur loyalisme et le stimuler convenablement, non moins que pour veiller au recouvrement et à

la transmission régulière des redevances, tributs, contributions de toutes natures.

En outre d'impôts plus ou moins arbitraires, ils percevaient sur les habitants la dîme de guerre ou *dyaka*, consistant en 1/10e des récoltes vivrières (mil et riz surtout). Cette contribution fut maintenue après le départ des Toucouleurs, les chefs du Khasso la perçurent, même sous l'administration française, concurremment avec l'impôt de capitation prélevé, lui, à notre profit.

Chose singulière, le *dyaka* ne frappait pas les populations de la rive droite qui avaient subi le joug toucouleur, mais bien celles de la rive gauche qui y avaient échappé; plus même, les Wolof de Saint-Louis, en résidence à Médine, le payaient au chef de cette ville. C'est là un exemple de ces abus qui naissent en temps de troubles et qui persistent après que ces troubles ont cessé.

* * *

La statistique officielle affirme que, sur 11.191 Khassonké, il y a 4.285 musulmans : comment il faut entendre cette islamisation, tout ce qui précède l'indique.

Qu'il ait été imposé par la force ou qu'il se soit fait adopter pacifiquement, l'Islam n'a jamais détruit la coutume indigène : ou bien il s'est superposé, ou bien il s'est juxtaposé à elle.

Le plus souvent, le Khassonké n'est venu volontairement à l'Islam que pour le profit qu'il en espérait, sans avoir d'ailleurs à faire un grand effort, et il est juste d'ajouter que, jusqu'à ces derniers temps, notre politique indigène l'a engagé ou fortifié dans cette voie, en témoignant ostensiblement une certaine préférence au musulman sur l'animiste.

LIVRE III

LA LANGUE

GÉNÉRALITÉS

Au cours de ce qui va suivre, nous aurons souvent à faire état des modifications qui surviennent dans la composition des vocables; voyelles et consonnes sont également instables et sujettes à permutation. Les lois de ces changements demeurent, quant à présent, souvent obscures; pour diverses raisons, il ne semble pas qu'elles puissent être dégagées avec précision.

Depuis des siècles, en effet, les dialectes indigènes se compénètrent par des échanges mutuels; notamment, parce que l'esclavage, pratiqué sur une immense échelle, a introduit, dans tous les milieux, des étrangers qui les ont adultérés. D'ailleurs, chaque dialecte comporte un grand nombre de patois, qui enrichissent son vocabulaire de vocables identiques par le sens et divers par la forme. Et, enfin, il est constant qu'un même individu allonge ou abrège certains mots, en change les voyelles, en transforme même des articulations sans cesser, cependant, d'être compris de ses congénères, qui usent de licences analogues.

De sorte qu'il n'est pas exagéré de dire que le vocabu-

laire, même d'un seul dialecte, est infini. Le mode de transcription, si analytique soit-il, ne pourra jamais rendre compte de toutes les inflexions, de toutes les nuances de prononciations et, en admettant qu'il atteignit à cette perfection, il n'autoriserait aucune conclusion rationnelle. Il y a là une incohérence qui est l'exact reflet du milieu : nous croyons définir un groupe par une dénomination, en réalité, cette dénomination couvre le produit le plus hétérogène qui soit.

Continuellement en butte, depuis les temps les plus reculés, à des guerres qui entraînaient vainqueurs et vaincus d'un bout à l'autre du Soudan, les groupes des pauvres gens, sédentaires et voués à la servitude de la glèbe, ont été sans cesse pénétrés par ces flots qui les heurtaient de tous côtés et ils se sont ainsi transformés sur place ; en particulier, leurs langues se sont incorporé des éléments étrangers qui, à la longue, les ont dépouillées de leur originalité et de leurs caractères propres. Ainsi s'est formée cette langue mandé, à la fois si caractérisée par rapport aux autres langues voisines, et si diverse par ses manifestations locales dans l'immense domaine dévolu à son influence.

Le dialecte des gens du Khasso est sous la dépendance de ces généralités. On peut assez exactement le définir : un dialecte malinké, corrompu par des Peul et influencé par des Soninké.

PRÉLIMINAIRES

Sons élémentaires.

Les gens du Khasso — tout comme la quasi totalité des Soudanais — n'ont pas d'écriture spéciale et même, à notre connaissance du moins, ne se servent pas des caractères

arabes pour transcrire leur langue qui demeure ainsi purement orale.

Nous sommes donc obligés de faire usage de l'alphabet conventionnel que voici :

a, *b*, *d*, *e*, *è*, *f*, *g*, *gh*, *h*, *i*, *k*, *kh*, *l*, *m*, *n*, *o*, *p*, *r*, *rh*, *s*, *t*, *u*, *ü*, *v*, *w*, *y*.

En principe, toutes ces lettres se prononcent comme en français, réserve faite pour les suivantes :

e, jamais muet, doit se prononcer comme « e » ouvert français.

ü, comme « u » en français ; ce son est d'ailleurs très rare.

g, toujours dur, même devant *e*, *è*, *i*. Quand il termine un mot nous le faisons suivre d'une apostrophe pour marquer qu'il doit se prononcer comme si la partie élidée, que l'apostrophe représente, existait.

h, jamais muet, marque une aspiration douce.

kh, est l'analogue de la jota espagnole et du « ch » allemand.

l, n'est jamais mouillé.

n [1], se prononce comme en français. Quand il termine un mot nous le faisons suivre d'une apostrophe pour marquer qu'il doit se prononcer comme si la partie élidée, que l'apostrophe représente, existait et commençait par une consonne, dans ces conditions la voyelle qui précède cet *n* se trouve nasalisée.

r, n'est jamais grasseyé.

rh, équivaut à « r » fortement grasseyé.

(1) Quand *n* sert de liaison entre deux mots :

1° ou bien il se prononce comme s'il se trouvait dans le corps du mot formé par la réunion des deux mots qu'il unit; nous figurons cette liaison par deux traits d'union: *sa-n-to* (prononcer *santo*);

2° ou bien il se prononce comme faisant partie du second mot auquel nous le représentons joint par un trait d'union, *a fo a n-ye*.

s, toujours dur, jamais le son du « z ».
t, se prononce toujours comme dans « tien », et pas comme dans « position ».
u, équivaut au français « ou ».
y, se prononce comme dans « Bayard ».
gh, son intermédiaire entre « g » dur et « r » gras.
w, se prononce comme « ou » dans « ouate ».

Il est entendu que :

1° toutes les lettres qui viennent d'être indiquées doivent être prononcées ;

2° chaque lettre conserve toujours sa prononciation alphabétique.

Il n'y a pas à proprement parler d'accent tonique, il existe seulement une manière d'intonation que seul l'usage permet d'acquérir.

Voyelles.

Il y a sept voyelles en khassonké, ce sont : *a*, *e*, *è*, *i*, *o*, *u*, *ü*.

La voyelle couramment employée comme longue sera marquée, comme en français, d'un accent circonflexe : *bô* = bambou.

Consonnes.

Il y a dix-sept consonnes :

b, *d*, *f*, *g*, *gh*, *h*, *k*, *kh*, *l*, *m*, *n*, *p*, *r*, *rh*, *s*, *t*, *v*, auxquelles il faut ajouter les consonnes voyelles *w*, *y*, ainsi qu'une articulation glottale qui précède parfois la voyelle et que nous appelons l'attaque forte ; nous représentons cette dernière articulation par le signe ʿ placé ainsi : ʿ*a*.

Tableau de classification des consonnes[1].

ORDRES distribués d'après les régions d'articulation		CLASSES						
		EXPLOSIVES		CONTINUES				
				SPIRANTES				
		sourdes.	sonores.	sourdes	sonores	DEMI-VOYELLES	NASALES SONORES	VIBRANTES SONORES
Labiales.	Bilabiales.	P	B	»	»	»	M	»
	Demi-labiales. . .	»	»	F	V	»	»	»
	Labio-palatales. .	»	»	»	»	W	»	»
Palatales.	Prépalatales ou dentales	T	D	S	»	»	N devant une voyelle, une dentale ou *w*	L, R
	Médio-palatales. .	T devant *y*	D devant *y*.	S devant *y*	»	»	N devant *y*	»
	Post-palatales . .	K devant *a*, *e*, *è*, *i* ; *y*.	G comme K	»	»	Y	N devant palatale	»
	Vélaires.	K devant *o*, *u* ; *w*.	G comme K	Kh	Gh	»	N devant la glottale '.	Rh
Glottales		»	»	H	»	»	»	»

Remarque importante. — Dans l'étude qui va suivre, la voyelle qui n'est pas précédée d'une consonne doit être considérée comme étant, en réalité, précédée soit d'une légère aspiration, soit de la glottale ' que nous ne figurons pas pour ne pas surcharger le texte.

Syllabe.

En principe, la syllabe est formée d'une consonne suivie d'une voyelle. La consonne peut être : une consonne

(1) Ce tableau de classification a été emprunté au remarquable ouvrage du P. Sacleux : *Essai de Phonétique* (Welter, Paris, 1905).

simple, par exemple, *si ;* une consonne composée, *kha ;* ou une consonne modifiée par une demi-voyelle, *dyi.* — La voyelle peut être : une voyelle simple, *da*; ou une voyelle nasalisée par suite du voisinage d'un *n*, *kun'*.

A ce principe, voici des faits qui peuvent passer pour des exceptions :

I. — La plupart des pronoms personnels commencent par une voyelle ou, même, consistent en une simple voyelle : *i*, *e* = toi ; *a* = lui ; *an'* = nous ; *alu* = vous ; *î* = eux.

II. — Le démonstratif *o* = celui-là, cela ; quant au démonstratif *nin'*, *nyi* = celui-ci, ceci, il se présente aussi fréquemment sous la forme *in' : nte ma in' ke* = je n'ai pas fait ceci ; *in' ne kh' e la muro ta* = c'est celui-ci qui a pris ton couteau ; *in' muro mu nte le ta ti* = ce couteau-ci est le mien.

III. — La conjonction *ni* = si ; et, se présente aussi sous les formes *in'* et *i* ; *in' tili sabo kha bo, i na* = viens dans trois jours (litt. : si trois jours sont passés, viens) ; *mukhan' i sabo* = vingt-trois.

IV. — La particule *mu* s'entend aussi *um :*

um le ti ? = qu'est-ce qu'il y a ?

V. — Des noms fournissent des exemples analogues, l'on dit *nyidyosirango* et *indyosirango* = cure-dents, *nisi* et *insi* = bœuf.

VI. — Il advient fréquemment que l'on rencontre deux consonnes de suite dans le même mot, c'est la conséquence, soit de la chute de la voyelle qui séparait les deux consonnes, comme dans *surfe* pour *sirife* = rasoir ; soit de la liaison, dont nous parlerons ci-après.

CHAPITRE PREMIER

COMPOSITION ET TRANSFORMATION DES MOTS

Les mots ont une, deux ou plusieurs syllabes. Voici, pour neuf cents vocables examinés, la répartition entre ces trois catégories.

NOMBRE des MOTS	NATURE des MOTS	MONOSYLLABES à finale franche.	MONOSYLLABES à finale nasalisée.	DISYLLABES à finale franche.	DISYLLABES à finale nasalisée.	POLYSYLLABES à finale franche.	POLYSYLLABES à finale nasalisée
249	Verbes (abstraction faite des dérivés) . . .	31	21	151	22	19	5
569	Noms (abstraction faite des dérivés et composés)	31	22	361	30	121	4
88	Autres mots (non compris les pronoms personnels) . . .	19	5	57	»	7	»
797 | 109		81	48	569	52	147	9
906		129		621		156	

De ce tableau il résulte notamment que sur les 906 mots examinés, les deux tiers sont des disyllabes, près d'un sixième sont des monosyllabes et un sixième des polysyllabes. Dans l'ensemble, il y a environ un dixième de mots à finale nasalisée, pour les monosyllabes cette proportion atteint plus de 50 p. 100.

TRANSFORMATION DES SONS

Ainsi, dans l'état actuel, le vocabulaire comporterait une majorité de disyllabes. Mais l'examen attentif permet de découvrir que beaucoup de disyllabes ne sont que des composés ou des dérivés de monosyllabes.

Sans traiter ici la question de forme — objet d'un chapitre ultérieur — nous constaterons que l'agglutination des éléments, qui entrent dans la formation des disyllabes, entraîne d'ordinaire des mutations de sons, ainsi : *khumu* = parler, est formé par l'union de *kho* et de *ma*, avec mutation de *o* et *a* en *u; sugulo*, tresse de cheveux, est formé par l'union de *si* et de *dyulo*, avec mutation de *i* en *u* et de *dy* en *g*.

L'indigène ignore la valeur des mots employés isolément, il ne possède que la pratique du langage et, dans les tournures dont il fait usage, les éléments constituants fusionnent souvent au point de former bloc : c'est qu'en effet les mots associés pour l'expression de la pensée ne demeurent pas toujours simplement juxtaposés, parfois ils se compénètrent, si l'on peut dire, au point que l'analyse demeure impuissante à découvrir en eux les formes originelles.

Les mutations que décèle l'examen des disyllabes ne sont donc qu'un cas particulier de la liaison que nous allons maintenant étudier.

Liaison.

En principe, avons-nous dit, tout mot commence par une consonne et finit par une voyelle. Il est de constatation facile que dans le langage courant la voyelle finale d'un mot se trouve fréquemment unie — par la nasale *n*, en particulier — à la consonne initiale du mot suivant. Il ne semble pas possible, quant à présent, de formuler des règles précises au sujet de cette liaison, mais il est facile de faire des remarques importantes, dont voici l'exposé :

Formes de la liaison : liaison en n.

Liaison en n de l'augment caractéristique du singulier. — L'augment *o*, caractéristique du singulier, peut se trouver simplement juxtaposé à la voyelle terminale du mot, *si* = cheveu = *si-o* ; mais souvent, sans doute pour éviter l'hiatus :

a ou bien un *n* s'intercale entre les deux voyelles, se prononce comme faisant partie du mot et se trouve suivi de l'augment *o* précédé de l'attaque forte : *di* = enfant = *di-n-'o* ;

b ou bien, la liaison est encore plus étroite par suite de la mutation en *g* de l'attaque forte : *di* = enfant = *di-n-go* ;

Ces deux formes, *din'o* et *dingo*, donnent lieu en pratique à trois corruptions : *dino*, par disparition de l'attaque forte; *din'* et *ding'*, par abréviation.

L'abréviation *din'* explique la présence dans le langage de ces voyelles nasalisées, si peu stables, en général, et qui font place facilement à la voyelle normale : *ban'* = bondir, *nyakho khe ba* = le chat bondit.

La voyelle nasalisée devient, cependant, par l'usage par-

tie intégrante du mot et, alors, c'est seulement dans les composés et les dérivés qu'elle fait place à la normale : *ben'* = rencontre, *ba-fula-be* = confluent (rencontre de deux cours d'eau).

La nasalisation de la voyelle finale apparaît comme un moyen quelquefois employé pour différencier des homonymes :

si = cheveu, *sin'* = sein ; *ku* = affaire, *kun'* = tête.

Le fait est surtout sensible pour les dérivés verbaux en *la* : *la* indique l'agent, *lan'* indique l'instrument : fréquemment le nom d'instrument s'entend *la*, sans nasalisation, mais, s'il y a lieu, pour lever une équivoque par exemple, l'on insiste sur la nasalisation, *lan'*.

Ce qui d'ailleurs montre bien que la nasalisation finale n'est pas de l'essence des mots, c'est que les mots, dont la finale en est plus ou moins couramment affectée, existent sans nasalisation : ainsi le mot correspondant à notre mot tête s'entend : *kun'*, *kun'o*, *kungo*, *kunko*, *kunyu* et *kukhu* (dans *kukhu fe*), si l'on retranche la partie caractéristique du singulier et celle qui est relative à la liaison, il reste la syllabe *ku* commune à tous ces mots et terminée par une voyelle normale.

Formes de la liaison : liaison en n (suite).

Liaison en n de mots quelconques. — Cette liaison n'est pas absolument arbitraire, elle n'est pas non plus uniforme, comme en témoignent les exemples suivants :

a) les mots liés demeurent intacts et la nasalisation porte également sur l'un et sur l'autre :

ni-n-kh' a d'i ma (*ni kh'a d'i ma*) = je te l'ai donné.

b) L'un des deux ou les deux mots subissent des changements, en même temps que la nasalisation les touche :

1. *a feli-n-ti* (*a fele ti*) = le voici.
2. *khe ni-n-ga muso* (*khe ni a muso*) = un homme et sa femme.
3. *sina-n-tungo* (*sino tumo*) = pendant la nuit.

Formes de la liaison (suite). — *Formes diverses.*

Liaison de l'augment caractéristique du singulier. — L'hiatus entre la voyelle finale du mot et l'*o* caractéristique du singulier disparaît par suite de l'insertion de l'attaque forte et, plus généralement, d'une consonne quelconque.

si = *sin'* = *sin'o* = *singo* = *sigho* = *sinko* = pied, patte, jambe.

ku = *kun'* = *kun'o* = *kungo* = *kunko* = *kunyu* = *kuru* = *kukhu* = tête.

Liaison entre deux mots quelconques.

a) Parfois elle résulte simplement d'un changement dans la voyelle finale du premier mot :

fana sigi muso (*fano sigi muso*) = prostituée ;

b) d'un changement dans la consonne initiale du second :

nya tio (*nya sio*) = cil ;

c) d'un changement simultané de ces deux élements :

su gulo (*si dyulo*) = tresse de cheveux.

Il advient que ces trois changements s'accompagnent de liaison par nasalisation :

mu-n-ge-ta (*mu ke ta*) = qu'est-il arrivé ; *sa-n-digi* (*sa tigi*) = chef ;
khe ni-n-ga muso (*khe ni a muso*) = un homme et sa femme.

Liaison en général.

Les deux mots que nous avons considérés se trouvent dans le discours parfois liés aux mots qui les précèdent ou les suivent, dans des conditions pareilles à celles qui viennent d'être examinées, par suite, l'initiale du premier et la finale du second sont succeptibles, soit de demeurer intactes bien que subissant une liaison intercalaire, soit d'être modifiées en guise de liaison, soit d'être à la fois liées et modifiées. Ainsi, dans l'expression :

m b'a-fa-l-e n-ye = je vais te le dire (*m be a fo i ye*)

il y a trois liaisons.

Dyphtongaison.

Il est de constatation facile que, au point de vue du sens, des vocables monosyllabiques ont un ou plusieurs vocables disyllabique ou monosyllabiques qui leur sont équivalents, mais qui s'emploient parfois différemment. Ainsi :

cheveu	= *si* = *sigi*
père	= *fa*, mais l'on dit *fakhakilin'* = consanguin.
parent, mère surtout	= *ba*, mais l'on dit *wulu-bakhalu* = les parents (père et mère).
jour	= *lu* mais l'on dit *lokhokun'* = semaine ;
eau	= *dyi* — — *dyiri ki* = eau amère, glaire.

Nous ne trouvons pas ces dissyllabes *fakha*, *bakha*, *lokho*, *dyiri* employés isolément.

Par contre *mokho* = « personne » est remplacé par *ma* dans les composés tels que *ma-khe*, *ma-musu*... et *ma* ne s'emploie pas isolément en khassonké.

Ce phénomène, que l'on retrouve dans la plupart des dialectes mandé, paraît pouvoir s'expliquer ainsi : il arrive fréquemment que la voyelle du monosyllabe subit, dans certains cas de prononciation, un allongement dont l'exagération détermine la formation d'une seconde voyelle généralement pareille à la première, dont elle n'est séparée que par un léger hiatus ; ce hiatus est comblé par une articulation, variable suivant les dialectes ou les patois.

Telle est, nous semble-t-il, la genèse de la plupart des dissyllabes dont les deux voyelles sont identiques : il importe, en effet, de remarquer l'instabilité de cette seconde syllabe, qui existe dans un dialecte et disparaît dans un autre.

D'ailleurs, l'allongement n'est pas seul à produire le dsisyllabe, la fracture de la voyelle donne un résultat pareil.

Cette fracture est rendue évidente par la comparaison suivante :

		en malinké	en khassonké
blanc	se dit	*ge*	*khoi* (ou *khoe*, *koe*...)
chasser / expulser	—	*gen'*	*khoi* (ou *khoe*, *goe*...)
tomber	—	*bi*	*boi* (ou *boe*...)
petit		*di*	*doi* (ou *doe*, *doa*...)
enduire, étendre		*me*	*moi*.

Ici, également, l'hiatus entre les deux voyelles est comblé par une articulation. Voici, par exemple, pour le mot « petit », « jeune », « faible », des dissyllabes équivalents, formés par diphtongaison :

dokho, dua, doa, dora, doga, doi, dogi, dagi, dari, degi, dae, dage, dabo...

Au point de vue du sens, ces dissyllabes sont équivalents des monosyllabes *di* et *do*, mais, alors que ceux-ci n'ont pas d'usage spécial, ceux-là paraissent plus particulièrement employés comme noms de personnes et surtout comme prénoms de femmes.

Mutations.

Voyelles. — La voyelle *i* se transforme d'ordinaire en *u* devant l'augment *ma : nyi, nyuma; di, duma;*

En composition, parfois, la mutation de *i* en *u* entraîne mutation en *u* des voyelles d'autres éléments : *sin' gere* devient *sun' gutu;*

Par contre, si la voyelle *i* persiste dans un élément, elle entraîne les autres voyelles par assimilation : *din' musu-n-din'* devient *din' misiri; fe dimango* devient *fi timingo.*

L'on constate la mutation de *i* en *o* et de *i* en *u* dans *nyon'-gi* pour *sin'-kutu*, s'agenouiller, litt. : ployer la jambe.

La voyelle *o* se change en *u* en composition et devant un suffixe : *gallo tigo* devient *gallu tigo;* de *bo* l'on forme *bula*, de *kho*, *khuma.*

La voyelle *o*, caractéristique du singulier, s'entend parfois *u : kun'o* et *kunyu; bun'o* et *bunyu.*

Parfois la voyelle *u* fait place à la voyelle *i;* comme nous l'avons déjà indiqué l'on entend *din' misiri* pour *din' musu-n-din'; nyon'giri* pour *sin'kutu; nigima* pour *nuguma...*

Les voyelles *e* et *i* permutent facilement; l'on entend *men'* ou *min'*, *fen'* ou *fin'*, *sen'* ou *sin'*, *ben'* ou *bin'...*

a et *e* alternent dans les particules *kha*, *ma*, que l'on prononce aussi *khe*, *me;* on trouve également dans d'autres mots tantôt *a*, tantôt *e: sagi* ou *segi*.

D'une manière générale, la mutation la plus fréquente est celle d'une voyelle en *u* : celle-ci paraît être la caractéristique de la liaison, tant en composition qu'en dérivation.

Consonnes. — Mutations entre explosives :

p et *b* : *kuru-pe* et *kukhu-fe* = coiffure.
t et *d* : *satigi* et *sandigi* = chef; *dundun'o* et *duntun'o* = coq; *sintan'* et *kindon'* = imberbe, glabre.
k et ' : *si'a* et *kika* = beaucoup.

Mutations entre continues :

h et *f* : *horon'* et *foron'* = libre; *hulo* et *fulo* = peul.
w et *v* : *ulu*, *wulu* et *vulu* = chien ; *wo* et *vo* = ça, cela.
h, *k*, *kh* et *rh*. *g*, *gh*. { *doho*, *dokho*, *doko* et *dorho* = jeune, petit; *dogo*, *dogho*; *moho*, *moko*, *mokho* et *morho* = personne; *mogo*, *mogho*.
m et *n* : *misi* et *nisi* = bœuf; *mugu* et *nugu* = farine.

Entre explosives et continues :

y, *dy*, *ny*, *s* : *yègè*, *dyègè* et *nyègè* = poisson ; *dyi*, *si* (dans *sinandi*) = eau.
y, *g* : *yere* et *gere* = jeune, ferme.
dy, *g* : *si dyulu* et *sugulu* = tresse de cheveux.
l, *r*, *d* : *su-n-din'* et *sulin'* = poulain; *di-n-khe-n-din* et *din-khe-ri* = petit garçon; *musu-n-din'* et *miseli* = fillette.

r et *t*	: *gere* et *gete* = dur, ferme.
s et *k*	: *sia* et *kika* = beaucoup ; *sintan'* et *kindon'* = imberbe.
m et *ng*	: *tumo* et *tungo* = temps.

Étymologies.

Pour mettre en évidence l'intérêt pratique de la connaissance des transformations que nous venons d'exposer, nous donnerons quelques étymologies.

Rien n'est plus difficile que les recherches étymologiques dans les dialectes indigènes. En khassonké, notamment, l'on ne peut guère avoir pour guide que le sens, les explications qui précèdent font suffisamment comprendre, en effet, combien la forme peut être trompeuse. Pourtant la forme fournit une aide importante à celui qui, ayant la connaissance d'un certain nombre de dialectes, est en mesure de suivre les changements de forme par comparaison.

Tant qu'il s'agit de mots composés ou dérivés d'après les principes que nous exposons plus loin, l'étymologie ne présente pas — en général — de difficulté sérieuse, mais, sorti de ces principes, rien de précis ne peut servir de guide, c'est affaire d'expérience.

Prenons des exemples.

Au mot *dyi*, qui signifie « eau », il nous paraît qu'il y a lieu de rattacher les mots suivants dans lesquels *dyi* subit, parfois, une transformation complète :

dyi.	= eau ;
dyime.	= marabout, oiseau pêcheur ;
dyoli	= sang ; *dyoli* nous paraît une contraction de *dyi-uli* = l'eau rouge ;

dyègè, nyègè, yègè . = poisson; *dyègè* = *dyè fe* = chose de l'eau;

di bon'. . . . . . = aigle d'eau, aigle pêcheur; l'on entend aussi, d'ailleurs, *dyi bon'*;

nyigi . . . . = arroser, humecter; *nyigi* = *dyi ke* = mettre de l'eau sur;

sinandin'. . . . . = mouillé; *sinandin'* = *dyina-n-din'* (*diyna* = *dyi-n-o*);

suma . . . . = frais, humide; *suma* = *dyi-ma*;

sumuna . . . . . = urine; *sumuna* est une corruption du malinké *suguna*, lequel fait apparaître le vrai sens du mot qui est, sans doute, « eau amère » (*dyi kuna*). Au lieu de *sumuma* l'on entend aussi: *nyegene* et *nyege*, termes dont l'étymologie est pareille.

Autres exemples :

si . . . . = poil, cheveu, plume;

sugulo. . . . . . = tresse de cheveux; *sugulo* est pour *si dyulu*; rasoir = *surfe* = *si ri fe* = ce qui sert (*fe*) à couper (*li*), les cheveux (*si*), remarquer l'élision de la voyelle entre *r* et *f*;

safo . . . . . . = crinière;

saku-ra . . . . . = l'aigrette, litt. : ce qui a une crinière;

dyagi . . . . . . = crinière;

ti makhan' . . . . = poil follet;

nya timbo . . . . = cil (litt. : poil de l'œil);

khono-n-dio . . . . = plume (litt. : poil d'oiseau);

ki-n-don' . . . . . = sans poil, glabre, imberbe... ; la transformation *s* en *k* paraît due, ici, à une influence soninké. *Ki-n-don'* est l'équivalent de *si-n-tan'*.

Des rapprochements, tels que ceux ci-après, s'imposent également :

sin'. . . . . = vaincre, et *dyon'* = le vaincu, le captif;
sin'. . . . . = ployer et *dyun'* = arbre aux branches fléchissantes ;
sigi. . . . . = s'asseoir et *dyu* = base, fondement;
siti . . . . = lier et *dyuru* = lien ;
sin' kutu. . . . . = ployer la jambe } et { *nyongoton'* = s'accroupir ; *nyongi* = s'agenouiller ;

ACCIDENTS PHONÉTIQUES

Élision.

Élision de voyelle. — La voyelle finale de certains mots s'élide devant les pronoms personnels : il en est ainsi, notamment, pour les auxiliaires *be*, *kha*, *te*, *ma*, *khana* et les augments *la*, du présent et *ta*, caractéristique du passé.

a nat' e nya = il est arrivé avant toi (*a nata e nya*) ;
n sago-n-t'a to = je ne le fais pas avec plaisir (*n sago-n-te a to*) ;

m be takha-l' e la su = je vais chez toi (*m be takhala e la su*);
soma korita kh'e labin' = l'aîné n'a pas pu les mettre d'accord (*soma korita kha e labin'*).

L'on constate parfois aussi l'élision de la voyelle finale du verbe devant le pronom complément indirect :

takh'in' ti = emporte ceci, litt. : va avec ceci (*takha in' ti*);
tamb' a fe = continue, litt. : passe avec lui (*tambi a fe*);
a f' a n-ye = dis-lui, litt. : dis-le à lui (*a fo a n-ye*).

Il y a quelquefois élision dans les composés :

furdya muso = divorcée (*furu dya muso*);
kukh' to sise = poule de rocher (*kukhu to sise*);
surfe = rasoir (*surufe*);
kukh' da = col (*kukhu da*).

Il y a très fréquemment élision de l'*o* caractéristique du singulier et le mot que cet augment terminait se trouve alors avoir une finale nasalisée en *ng'*, plus rarement en *ny'* :

dingo devient *ding'*.

Élision de consonne. — L'élision de l'*o* caractéristique du singulier entraîne celle de l'articulation glottale qui le précède parfois :

din'o devient *din'*.

Nasalisation.

Nous avons vu que souvent la liaison consiste en l'intercalation d'un *n* entre les deux mots à réunir. Ce genre de liaison est courant pour joindre le nom à l'augment *o* du singulier : or, il arrive fréquemment que l'on abrège le

singulier ainsi formé, on le prononce en négligeant l'*o* et maintenant l'*n* de liaison, lequel *n* communique à la voyelle finale un son nasal. Ainsi, l'on dit *fen'* pour *fen'o*, *bin'* pour *bin'o*... ; si, au lieu de la glottale ', l'*n* se trouve suivi de *g* ou de *y*, la finale devient *feng'*, *feny'* ; *bing'*, *biny'*.

Dans des conditions pareilles, le singulier est illogiquement exprimé après des mots qui, par nature, ne devraient pas le recevoir, par exemple au lieu de *ni* = *in'*, conjonction qui signifie « et », l'on entend *iningo* et il se trouve également abrégé comme il vient d'être dit : ainsi se trouve vulgarisée la finale nasalisée.

D'autres fois, la nasalisation paraît avoir pour raison d'être la différenciation d'homonymes, le fait n'est cependant pas certain car cette nasalisation même est très instable, exemple :

si = semence ; *si* = arriver ; *si* = passer la nuit...
sin' = pied ; *sin'* = sein ; *sin'* = ployer...

en admettant que la nasalisation ait eu pour but de distinguer les mots signifiant : pied, sein, ployer... de ceux signifiant semence, arriver, passer la nuit, on ne peut, alors, s'expliquer pourquoi cette nasalisation disparaît souvent dans le langage courant, à moins de supposer, comme c'est notre opinion, qu'elle est en quelque manière facultative et non pas essentielle. Remarque faite, cependant, qu'au cas où il y a ambiguïté l'on fait spécialement sentir cette nasalisation ce qui prouve évidemment son rôle de différenciation.

Entre deux mots, la nasale *n* n'a pas seulement pour effet de modifier la finale du premier, elle influe aussi sur la consonne initiale du second mot, qui devient ainsi nasalisée. De même que l'on conserve au premier mot la finale nasalisée engendrée par la liaison, l'on emploie le second mot en le faisant précéder d'une nasalisation analogue.

Parfois, semble-t-il, cette nasalisation initiale a servi à différencier des homonymes.

Ces renseignements expliquent pourquoi certains mots apparaissent, employés isolément, encadrés de deux nasalisations : l'une initiale, l'autre finale, comme s'ils se trouvaient encore enfermés dans une phrase :

n-di-n' = *n-di-ng'* = petit (pour *di*).

Il n'est pas douteux que, dans la transcription du langage, la plupart de ces faits ne devraient pas apparaître, pas plus que ne sont reproduites, dans nos écrits, les liaisons du français oral. Mais, ici, la difficulté est grande pour l'étranger que nous sommes, malgré tout, par rapport au milieu indigène, de transcrire le langage tel qu'il devrait régulièrement être. Nous avons donc conservé les phrases et les mots tels que nous les avons recueillis ; les explications qui précèdent permettront, au moins dans une certaine mesure, les redressements utiles.

CHAPITRE II

DES DIVERSES SORTES DE MOTS ET DE LEUR SYNTAXE

ARTICLE

L'article défini n'existe pas en khassonké.

L'article indéfini se rend par le singulier, exprimé comme il va être dit ci-après, et aussi par le mot *do* pl. *do-lu*.

L'article partitif se traduit par *do* pl. *dolu; do* signifie strictement « un peu ». — *Dyi do du n ma* : donne-moi de l'eau.

NOM

Nombre. — En principe, le singulier des noms s'exprime à l'aide de l'augment *o* dont la suffixation s'opère diversement :

a) le plus souvent, lorsque le mot n'est pas un monosyllabe, l'augment *o* est simplement substitué à la voyelle finale :

bulu, *bulo; dyeli*, *dyelo;*

b) s'il s'agit d'un monosyllabe, cet augment s'ajoute parfois immédiatement au mot : *si*, *sio;* ce procédé paraît facultatif pour les disyllabes : *musu*, *muso* et *musuo;*

c) d'une manière générale, l'adjonction de l'augment *o* peut se faire, et se fait souvent, au moyen d'une liaison :

fe, fen'o, fengo; nun', nun'o, nungo, nunyo;...

Remarques :

I. — Exprimé comme il vient d'être dit, le singulier est la caractéristique du dialecte khassonké.

II. — En principe, l'augment *o* n'est employé que si le singulier ne ressort pas par ailleurs.

III. — La plupart des monosyllabes paraissent n'être pas affectés par cet augment, tels : *fa*, *ba*, *na*, *da*, *nya*, *khe*. Toutefois, lorsqu'ils jouent, en composition, le rôle de déterminés, il n'est pas rare qu'au singulier leur voyelle soit remplacée par l'augment *o* au lieu que cet augment se trouve adjoint, immédiatement ou non, à cette voyelle :

bu-da, *bu-do* = anus.

IV. — La fin d'un même mot peut présenter des variantes comme celles-ci :

fen'o, fengo, fenyo, feng', feny', fen',

par suite de l'expression entière ou abrégée du singulier.

Le pluriel des noms s'exprime à l'aide de l'augment *lu* dont la suffixation s'opère diversement.

L'augment *lu* peut être adjoint à l'augment *o* : *si-o, si-o-lu;* il peut aussi lui être substitué : *si-o. si-lu;* avec les monosyllabes qui n'emploient pas l'augment *o*, l'augment *lu* s'ajoute immédiatement : *da*, *da-lu*.

En principe, cet augment n'est employé que si, par ailleurs, le pluriel ne ressort pas d'une manière quelconque, donc : pas avec un nom de nombre, pas avec un collectif.

Genre. — Le genre ne se trouve pas exprimé par le nom lui-même, quand il y a lieu de le faire ressortir, on se sert des mots : *khe* = mâle et *musu* femelle.

su = équidé : *su-khe* = étalon ; *su-musu* = jument.

Il existe cependant quelques noms qui portent en eux-mêmes l'expression du genre.

fa	= père ;	*dundun'*	= coq ;
ba / *na*	= mère ;	*hange*	= vache ;
		tura	= taureau ;
		sakha-dyigi	= bélier ;
		ba-khoto	= bouc.

Relation entre deux noms. — Le mot *sakha* désigne aussi bien le bélier que la brebis ou l'agneau ; s'il y a lieu de préciser l'on dit :

sakha-dyigi = bélier ; *sakha-musu* = brebis ;
sakha-n-din' = agneau.

Les mots *dyigi*, *musu* et *di*, qui précisent ainsi le sens trop vague du mot *sakha*, sont de véritables qualificatifs : littéralement les expressions ci-dessus doivent se traduire : ovidé mâle, ovidé femelle, ovidé petit, d'où cette règle :

Le nom qui en qualifie un autre se place immédiatement après lui.

D'autre part, lorsque deux noms sont liés entre eux, de telle sorte que l'un détermine l'autre, il est de règle que le déterminé se place après le déterminant.

a) Cette adjonction est immédiate lorsqu'il y a entre les deux noms une liaison certaine : *Samba fa* = le père de Samba ; ou, encore, lorsque le déterminé est un infinitif pris substantivement : *m fa takha* = le départ de mon père.

b) Cette adjonction se fait par l'intermédiaire d'une particule, appropriée d'ordinaire, lorsqu'il n'y a entre les deux noms qu'un rapport occasionnel : *Samba la suo* = le cheval de Samba, qui est en la possession de Samba. — Ou bien, encore, lorsque le déterminé est un participe passé pris substantivement.

Toutefois, ces règles n'ont rien d'absolu, comme le montrent les textes, l'on entend très bien *su la bori* = course de chevaux. Cependant, il est certain qu'il n'y a jamais adjonction médiate entre les pronoms personnels et les noms des parties du corps; l'on dit toujours :

n kun' = ma tête et non pas *n na kun'*, par exemple.

Noms composés. — Les deux règles, données ci-dessus comme régissant les relations entre deux noms, peuvent être réunies en une seule, ainsi formulée :

De deux noms reliés entre eux et juxtaposés immédiatement : ou bien le second qualifie le premier ou bien le premier détermine le second.

Tous les noms composés entrent dans cette formule, comme le montrent les exemples que voici.

Noms composés d'un nom et d'un adjectif :

kharu-khoyo : clair de lune ; *fanu-kurungo* = guenille; *ula-dyereu :* solitude, désert.

Composés de deux noms :

par juxtaposition immédiate : *dyi-dakho* = cruche
san'-kulo = voûte céleste ; *sin' tuntuo* = talon.

Par juxtaposition médiate : *té-to-sitilango* = ceinture :
da-ma-tio = moustache ; *kono-la-boro* = dysenterie ;

L'homme est enclin à se projeter, en quelque sorte, sur la

nature qui l'entoure et, de ce fait, résulte l'emploi constant des noms des parties du corps humain pour aider à désigner ce qui, dans les objets, paraît analogue à ces parties. Ainsi, avec le mot *yiri* = arbre, nous avons les composés :

yiri-kun'o = cime (litt. tête de l'arbre) :

y-dyuo { pied de l'a- ; litt. base de l'a. ; *y.-khalo* = { fût, tronc de l'a. ; litt. cou de l'a.

y.-bulo = branche (litt. bras de l'a.) ; *y.-fato* = écorce (litt. peau de l'a.) ; *y.-nya* : le devant de l'a. (litt. le visage de l'a.) ; *y.-kho* = le derrière de l'a.

L'on forme également un nombre considérable de composés avec les mots : *fe* = chose ; *tigi* = maître, possesseur ; *dula* = lieu ; *di* = petit ; *tuma* = temps, moment où une chose se passe ;

pān'-fen' = volatile ; *fofo-fen'* = reptile ;
min'-fen' = boisson...

nafulu-tigi = marchand ; *marfa-tigi* = fusilier ;
su-tigi = cavalier.

Nous avons jusqu'ici considéré le composé comme formé de deux mots, bien entendu il peut y avoir un plus grand nombre d'éléments :

sali-fla-te-kharo = le mois entre deux fêtes ;
dyi-ta-fengo = ce qui sert à prendre l'eau : tasse, bol...

Dans les composés qui précèdent les éléments sont pour la plupart intacts, il n'en est pas toujours ainsi. L'augment du singulier qui, en principe, ne devrait affecter que le dernier de ces éléments s'adapte quelquefois aux autres et se transforme par suite de liaison, comme nous l'avons déjà exposé.

L'on entend *dyelo-silo* et *dyelu-silo* = veine (pour *dyeli-silo*) ; *khalo-lilo* = corde d'arc (pour *khala-lilo*) ; *gallu-tigo* = chef de village (pour *galle-tigo*) ; *nyaru-khumbo* = miaulement (pour *nyari-khumbo*).

La liaison est parfois plus étroite encore, notamment avec les composés de *di*,

fali-n-dingo = ânon (pour *fali di*),
sulingo = poulain (pour *su di*),
sunutungo = veillée (pour *su tuma*).

Noms dérivés. — Certains noms, qui servent, d'une manière extrêmement courante, à former des composés, ont fini par perdre leur sens propre et par devenir de simples augments de dérivation.

Essayons de voir comment les choses ont pu se passer pour quelques-uns de ces noms.

di. — Le sens original de *di* paraît être « petit » dans ses diverses acceptions, notamment « enfant » d'où, par exemple :

sakha-n-dingo = agneau ; *fali-n-dingo* = ânon ;

— par analogie, semble-t-il, on a formé :

kele-n-dingo = combattant (de *kele* = armée).
khon'-dingo = clef (de *khon'* = porte).

ou encore, les diminutifs :

yendi-n-dingo = hachette (de *yende* = hache).

— devenu plus proche encore du suffixe, il sert à former de simples qualificatifs :

sinandingo = mouillé (de *si* = eau, pour *dyi*) ; *si* pourvu

de l'augment de détermination avec liaison devient *sino* et une nouvelle liaison avec *di* donne *sinandingo*.

dyangandingo = bâtard; *dyanga* et *nyama* (de *nyamakala*) sont étymologiquement équivalents et signifient également « ordurier ».

kilondingo = orphelin (litt. celui qui est seul).

kharfandingo = jeune fille (litt. celle qui a la poitrine pleine).

— à l'obscurcissement progressif du sens originel s'ajoute parfois la décadence de la forme :

di devient *li* :

sulingo = poulain ; *khotolingo* = vieux ;
dyi norholingo = eau croupie (de *norho* = crasse).

cette forme en *li* (avec la liaison *lingo*, par abréviation *lin'*) sert comme nous le verrons à former la participe passé des verbes.

di devient *ri* :

din'-khe-ringo = petit garçon.
din'-misi-ringo = petite fille.
khama-ringo = jeune homme.

tigi. — Isolément, a le sens de « maître », « possesseur ». En composition, il garde parfois ce sens :

fali-tigo = le maître de l'âme ; *lu-tigo* = le maître de la maison ;

plus souvent ce sens originel s'atténue et *tigi* donne de véritables adjectifs :

nafulu-tigi = riche (de *nafulu* = bien, richesse).
musu khe-tigi = femme mariée ; *kun'-tigi* = chef (de *kun'* = tête).

Ces indications permettent de comprendre comment de décadence en décadence un mot peut arriver à n'être plus qu'un suffixe, et aussi comment le suffixe a eu, originellement, une signification précise.

Un certain nombre de suffixes, actuellement employés, permettent de former des noms avec des radicaux de verbes, il ne faudrait cependant pas en conclure que tous les noms que l'on pourrait former de la sorte seraient sûrement compris ; en fait, un petit nombre seulement sont usités. Voici ces suffixes :

la. — Ajouté immédiatement au radical verbal donne des noms d'agents :

bori-la = déserteur (de *bori* = courir, se sauver) ; *don'-la* = danseur (de : *don'* = danser ; *domo-la* = mangeur (de : *domo* = manger) ; *bun'-da-la* = maçon, (de : *da* = faire, *bun'* = case) ; *talan' gosi-la* = sonneur (de : *gosi* = frapper, *talan'* = cloche).

Parfois, la nasalisation de la finale du verbe entraîne mutation de *la* en *na* : *tulun'-na* = joueur (de *tulun'* = jouer) ; *kholon'-sin'-na* = puisatier (de *sin'* = creuser, *kholon'* = puits) ; parfois aussi, la nasalisation disparaît : *dyamba-mina* = fumeur (de *min'* = boire et *dyamba* = tabac à fumer).

Ce suffixe *la* paraît être une simple variante du mot *da* qui signifie « faire ».

Sans qu'il soit possible d'en déterminer la valeur exacte, l'on constate que les Khassonké ajoutent un certain augment *la* à certains noms : *Demba* devient *Demba-la* ; *Samba* devient *Samba-la* ; *fankama* roi devient *fankama-la* ; *soma* aîné devient *soma-la*, *soma* est soninké d'origine.

barha. — forme quelques dérivés :

sin'-barha = vainqueur (de *sin'* = vaincre) ;
sigi-barha = habitant (de *sigi* = être assis) ;

Ce suffixe paraît devoir être rapproché du verbe *bakha, barha* = travailler, agir, faire.

lan'. — donne des noms d'instruments :

sigi-lango = siège (de *sigi* = s'asseoir) ;

— fréquemment il se transforme en *ran'* :

santi-rango = peigne (de *santi* = se peigner) ;
suk'-rango = bouchon (de *suki* = boucher) ;
ni-dyosi-rango = cure-dents (de *dyosi* = frotter, *ni* = dent);

— il arrive également que la nasalisation finale disparaît :

nun'-fe-la = mouchoir (de *fe* = souffler, *nun'* = nez) ;
bi-la = sorte de vêtement (de *bi* = couvrir).

li. — donne des noms d'action, mais en très petit nombre.

dema-li = aide, secours (de *dema* = aider) ;
don'-ki-li = chanson (de *don'-ki* = chanter).

— il y a parfois mutations de *li* en *ni*, à la suite d'une nasalisation :

san'-ni = achat.

da. — donne le nom du lieu où se passe l'action :

dyigi-n-da = descente (de *dyigi* = descendre),
yele-n-da = montée (de *yele* = monter),
tambi-da = passage (de *tambi* = passer).
su-lami-dango = abreuvoir (de *lami* = faire boire, *su* cheval).

da paraît provenir du verbe *la* = être étendu, être sis...

nyorho. — dont la signification est « pareil », donne le nom de ceux qui participent à la même action :

sigi-nyorho = concitoyen (de *sigi* = être assis).
ke-ta-nyorho = cohéritier (de *ke* = héritage ; *ta* = prendre).
tarhama-nyorho = compagnon de voyage (de *tarhama* = se promener).

ya. — donne, par adjonction au radical verbal, des noms abstraits indiquant l'état correspondant à la manière d'être exprimée par le verbe.

lin' *et* *to*. — servent respectivement à former des sortes de participes que l'on emploie substantivement (Voir ces suffixes aux adjectifs).

A l'aide de suffixes analogues et quelquefois identiques aux précédents l'on forme des noms dérivés d'autres noms.

la. — ajouté au nom d'action en *li* donne des noms d'agents :

kiti-tege-li-la = juge (de *tege* = trancher ; *kiti* = différend).
la-susu-li-la = nourrice (de *la-susu* = faire téter).
lon'-ni-la = connaisseur (de *lon'* = connaître).

ya. — est une caractérique de noms abstraits :
di-n-ya = enfance (de *di* = enfant).
ba-di-n-ya = parenté (de *ba-di* = parent).
fa-di-n-ya = consanguinité (de *fa-di* = consanguin).

to. — donne des noms tels que ceux-ci :

bagi-to = lépreux (de *bagi* = lèpre).
fa-to = fou (de *fa* = folie).

fyon'to = aveugle (de *fyen'* variante de *finye* = *fin'* = noir obscur).
tele-n-do = atteint de *tele*, sorte de maladie du cuir chevelu.

te, *ta*. — *tu*, suffixe privatif :

malu-n-te-la = éhonté (de *malu* = honte).
kun'-sina-n-tango = chauve (de *kun'-sino* = cheveu).
fakha-ta-nin' = celui qui n'a pas de père, orphelin de père.
damu-n-tu-fengo = ce qui est muet (de *dama* = qui parle).

n-go. — sert à désigner les habitants d'un lieu, les gens d'un clan ou d'un groupe quelconque :

Madina-n-go = habitant de Médine.
Khaso-n-go = habitant du Khasso.
Ya-n-ko-lu = les descendants de Sandiki-khoy.

a, *ya*, *nya*, *ga*, *la*, *na*, *ra* — servent souvent à former des collectifs :

Dyadye-ya = les gens de Dyadyé.
Safere-a = — Saféré.
Moriba-la = — Moriba.

Ces noms servent également à désigner le lieu habité par les collectivités qu'ils désignent.

Augmentatifs et diminutifs.

ba. — ajouté à un nom en forme un augmentatif :

mi-na = buveur. *mi-na-ba* = grand buveur.
lon'-na = celui qui sait. *lon'-na-ba* = savant.
fele-la = celui qui regarde. *fele-la-ba* = badaud.

Le redoublement est aussi employé pour former des augmentatifs.

di, *ri*, *lo*, *do*. — Sont des terminaisons que l'on donne au nom pour obtenir des diminutifs.

fa	= père;	*fa-n-dingo*	= oncle paternel, petit père.
khama	= maître;	*khama-ringo*	= jeune maître.
nege	= fer;	*nege-n-dingo*	= balle.
kese	= graine;	*kese-lon'*	= bouton d'habit.
do	= un peu;	*do-n-di*	= un petit peu.

Le redoublement est également en usage pour former des diminutifs :

fe-n-dingo = une petite chose; *fi-ti-ni* = une toute petite chose (*fi-ti-ni* est pour *fe-di-di*).

din'-khe-ri	= petit garçon	*din-khe-ri-n-dingo*	= tout petit garçon.
din'-misi-ri	= fillette;	*din'-misi-ri-n-dingo*	= toute petite fille.
khama-ri	= jeune homme;	*khama-ri-n-dingo*	= tout jeune homme.

ADJECTIF

Adjectif qualificatif. — Il existe diverses formes d'adjectifs qualificatifs.

I. — Tout d'abord, il y a, en petit nombre, des adjectifs qualificatifs proprement dits; ce sont :

ba	= grand.	*bèlè*	bon (caractère), beau.
basi	marron, jaunâtre.		

bun' . . . . . = gros.
di . . . . . . = agréable (au goût).
dokho, dogho. = petit.
dorho, doko . = jeune.
dun' . . . . . { creux, profond.
dyan' . . . . { long, grand.
dyakhu . . . = mauvais de caractère.
fati. . . . . . = brave.
fin'. . . . . . { noir, foncé.
kala . . . . . = tacheté.
kende . . . . { frais, tendre, vert.
kesen' . . . . { ardent, vif.
keu. . . . . . } rusé.
keku . . . . . }
ku . . . . . . { mauvais au goût, puant.
kulu . . . . . = docile.
kuru . . . . . = courbe.
kurhu . . . . { rond, pliant.

kuna . . . . . = amer.
kutu, sutu . . { court, bref.
khoi, khoe . . { blanc.
khoy . . . . . { clair.
khole, gole. . { dur, difficile, cher.
khoto. . . . . { vieux, âgé.
khumu . . . . = aigre.
khuta . . . . { neuf, nouveau.
marha . . . . { mou, inconsistant, liquide.
mesen' . . . . { mince, fluet.
norho. . . . . { sale, gluant, crasseux.
nyi. . . . . . = bon.
sa. . . . . . . = nombreux.
tilin' . . . . . { droit, direct.
tokhulun' . . = vide.
ule . . . . . . = rouge.
wolo . . . . . = jaune.

II. L'augment *ma* ajouté à ces formes simples n'en modifie point le sens, c'est même de préférence ainsi transformés, que l'on emploie *nyi* devenu *nyuma*, *sa* devenu *tyama* et quelquefois *di* devenu *duma*.

D'autre part, l'adjectif en *ma* est souvent usité comme substantif :

khoi-mango = le blanc ; *fin'-mango* = le noir.

III. La plupart des noms peuvent être transformés en adjectifs : soit à l'aide du suffixe *ma :*

nege = fer, *nege-ma* = en fer ; *kokho* = sel ;
kokho-ma = salé ;

soit à l'aide du suffixe *di*, qui se transforme parfois en *li* ou *ri* :

sina-n-di = qui contient de l'eau = mouillé.

Il semble même que ce second mode de transformation est celui que préfèrent les Khassonké.

Dans les deux cas, l'emploi comme substantif est courant et se marque par l'adjonction à l'adjectif de la caractéristique du singulier.

IV. Les formes verbales en *la*, *to*, *lin'*, dont nous avons parlé précédemment, donnent en réalité des adjectifs, certains adjectifs de notre langue n'ont pas d'autres équivalents que des adjectifs de ces formes :

takhama-la = vagabond,
tolo-li = gras,
dérivé de *tolo* = graisse,
labare-li = maigre,
fur-li = fainéant,
bakha-la = travailleur
kha-n-din' = chaud,
digamo-la = parleur,
sin'-kilin' = qui n'a qu'une jambe.
nya-kilin' = borgne,
ku-din' = calme,
bin'-domo-la = herbivore,
subu-domo-la = carnivore,
sadakha-la = charitable.

Il est à remarquer que les adjectifs proprement dits peuvent donner des adjectifs de ces formes après leur propre transformation en verbe à l'aide de l'augment *ya*. En principe, la signification de ces adjectifs est différente de celle de l'adjectif dont ils dérivent, en fait, on les emploie l'un pour l'autre :

dun' = profond; *dun'-n-ya-lin'* = approfondi et profond.
khoto = vieux ; *khoto-ya-lin'* = vieilli et vieux.

Même sans adjonction de l'augment *ya*, des adjectifs proprement dits donnent des adjectifs de forme nouvelle, en *lin'* surtout:

khoto = vieux = *khoto-lin'*.
norho = crasseux = *norho-lin'*.

V. Il existe des formes adjectives négatives : à *lin'* correspond *bali* ou *balin'*,

mo = mûrir ; *molin'* = mûr, *mobalin'* = non mûr.
makha = remuer ; *makhabalo* = qui ne remue pas
= paresseux.

Le suffixe privatif *ta* est également usité :

nukhu = entrailles, *nukhu-n-tan'* = lâche, litt.: sans entrailles.

VI. Enfin, il convient de rappeler que le nom peut servir à qualifier un autre nom : il suffit, pour cela, de le placer après cet autre nom : c'est par ce moyen, notamment, que le genre est exprimé :

su khe = cheval mâle, étalon ; *su muso* = cheval femelle, jument.
ma khe = personne mâle, homme ; *ma musu* = personne femelle, femme.

Syntaxe. — Le qualificatif, quel qu'il soit, suit toujours le nom auquel il se rapporte : *mokho khoto* = personne âgée = *mokho khoto-ma* = *mokho khoto-lin'*.

La marque du nombre doit, régulièrement, être exprimée après le qualificatif et non après le nom :

iri dyan'o = arbre haut ; *iri dyan'o lu* = arbres hauts ;

mais il n'est pas rare, en fait, que le nombre soit exprimé après le nom et après l'adjectif, du moins au singulier.

Lorsqu'il y a lieu, le genre est exprimé après le nom :

su musu fin' = jument noire.

Degrés de comparaison. — La comparaison s'exprime par les moyens ci-après:

Égalité. — *a*) avec, *kha khan'* = être égal ; ou, *be kilin'* = « être un » ; « être identique » :

né ni Samba kha khan' = moi et Samba sommes égaux.
né ni Samba kha khan' nyi-ya la = moi et Samba sommes égaux en bonté.

Samba la sakha-lu ni nte-lu kha khan'	j'ai autant de moutons que Samba. litt.: les moutons de Samba et les miens sont égaux.

Be kilin' s'emploie comme *kha khan'*.

b) avec, *nyorho* = « pareil » :

Samba la khaliso a nyorho be n kun'	j'ai autant d'argent que Samba. litt.: de Samba l'argent le pareil est à moi.

c) avec, *bo* = atteindre :

Samba la sakho-lu si n-ta-lu bo	j'ai autant de moutons que Samba. litt.: de Samba les moutons atteignent les miens.

Supériorité. — L'on emploie le positif seul, ou avec *kha sa* = être plus, et la particule *ti* placée après le second terme de la comparaison :

Samba kha dyan' nte ti = Samba est plus grand que moi.
Samba la khaliso kha sa n-ta ti = de Samba l'argent est plus que le mien.

Infériorité. — L'on peut inverser la phrase et employer alors la formule du comparatif de supériorité ; au lieu de dire : Samba est plus petit que moi, l'on dit: je suis plus grand que Samba.

L'on peut aussi employer une tournure pareille à celle du comparatif de supériorité, mais en substituant *kha dokho* à *kha sa :*

Samba la khaliso kha dokho n-ta ti = Samba a moins d'argent que moi.

Superlatif relatif. — *a*) Se rend par une façon de comparatif avec *bè* (tous) suivi de la particule *ti*, placés à la fin de la phrase :

Samba le kha bun' Khasongo bè ti.
C'est Samba qui est le plus gros des Khassonké.

b) Voire même la seule particule *ti* à la fin de la phrase suffit :

Samba kha dyan' khe-lu ti.
Samba est le plus grand des hommes.

c) Parfois l'adjectif est transformé en une manière d'augmentatif :

Samba le mu mokho-lu to dyandyanango ti.
C'est Samba qui est le plus grand des hommes.

d) A l'aide du mot *nyorho* = « pareil », « semblable », employé avec le négatif :

m fa la sakho-lu danma nyorho-te.
(litt. le nombre de moutons pareil à celui de mon père n'est pas)
C'est mon père qui a le plus de moutons.

e) avec *foi* = « rien » et la particule *ti*,

foi ma nyi nin' ti.
litt. : rien n'est plus bon que ceci,
ceci est le meilleur.

f) avec *foi* = rien, et *bo* = atteindre, employé au négatif et suivi de la particule *la* = par.

foi te nin' bo dyanya la	litt. : rien n'atteint ceci par la longueur, ceci est le plus long.

Superlatif absolu. — Se rend par le positif et un des adverbes : *hali*, *ku-dygu*, *ku-nyuma*, *dyakhun'* = trop, très :

Samba kha dyan' hali	= Samba est très grand.
a be falin' dyakhun'	= c'est très plein.
a kha khandin' dyakhun'	= c'est très chaud.
kunu-n-kho m be nyanyalin' bètè	= hier j'étais très content.

Adjectif indéfini. Adjectifs indéfinis proprement dits. — *Si*, placé après le nom et le verbe étant au négatif, correspond à « nul », « aucun » — sans pluriel :

mokho si te yen' = nulle personne n'est ici.

kika, *syaman'*, *tyaman'* = « plusieurs », « maint », — sans pluriel.

mokho kika be bun'o la = il y a plusieurs personnes dans la case.

kari = « tel » sans pluriel :

musu kari mokho kari din'-musu.
Une telle, fille de telle personne.

khote = « autre » ; *do*, pl. *do-lu* = « un », « certain », « quelque », « autre ».

bè = « chaque », « tout », sans pluriel.

Tournures spéciales. — Le nom répété avec intercalation de *'o* équivaut à « chaque », « tout » :

mokho 'o mokho = toute personne.

kili-bè, *kili-m-pe*, a la même signification :

mokho kili-bè = « quiconque ».

hali... kilin', avec le nom intercalé et le verbe au négatif, équivaut à « pas même un », « aucun » :

n ma hali khono kilin' muta
= je n'ai attrapé aucun oiseau.

Adjectif interrogatif. — Un seul : *dyonma*, *dyoma* ou *dyuma* dont le pluriel se forme par l'adjonction de *lu* :

mokho dyonma-n-kha nyin' ke = quelle personne a fait ceci ?
musu dyonmalu kha nyin' ke = quelles femmes ont fait ceci ?
kha kitabo di khe dyuma ma = à quel homme as-tu donné le livre ?

L'on fait usage, parfois, du pronom *mun'*, surtout quand il s'agit de choses, en le plaçant en déterminant :

mun' khebaro = quelle nouvelle ? litt.: nouvelle de quoi ?

mun' mokho sio = quelle race humaine ? litt. : race humaine de quoi ?

Adjectif relatif. — Un seul : *men'* ou *min'*, pluriel *men'-lu* ; *min'-lu* :

khe men' don'-ta = l'homme qui est entré.
kharu men' be bana sagata = le mois qui suit le mois de *bana*.

La règle, qui oblige *men'* à suivre immédiatement le nom auquel il se rapporte, entraîne une tournure spéciale lorsque ce nom, au lieu d'être sujet, est complément :

n kha khe men' buo = l'homme que j'ai frappé.

Le pronom personnel de la troisième personne du singulier tient parfois lieu du relatif : *kuli fano a sinandigo a tu tilo la* = le linge lavé (litt. : du lavage) qui est mouillé, laisse-le au soleil : *tumo a tambita* = l'instant qui est passé.

Adjectif numéral.

I. — *Adjectif numéral cardinal.* — La numération khassonké est décimale comme la nôtre :

1 = *kilin'*	11 = *tan' i kilin'*	80 = *tan'-sagi*,
2 = *fula*,	12 = *tan' i fula*,	90 = *tan'-khononto*
3 = *saba*,	20 = { *murhan'*,	100 = *keme*
4 = *nani*,	ou *mughan'* }	200 = *keme fula*,
5 = *lulu*,	21 = *murhan' i kilin'*,	1.000 = *wulu*,
6 = *woro*,	30 = *tan'-saba*,	10.000 = *wudyune*,
7 = *worongla*,	40 = *tan'-nani*,	
8 = *sagi*,	50 = *tan'-lulu*,	
9 = *khononto*,	60 = *tan'-woro*	
10 = *tan'*	70 = *tan'-worongla*,	

Pour unir plusieurs nombres l'on se sert de la conjonc-

tion *i*, *ni*, *in'* = et : il semble que l'on emploie de préférence *i* après une voyelle nasalisée :

keme ni tan' i saba = cent treize.

Parfois l'on se sert d'expressions soustractives : ainsi, au lieu de dire 17 l'on dit 20 moins 3 :

mughan' saba ka dye }
mughan' saba nyan' } vingt moins trois.

Il est à remarquer que la caractéristique du nombre — du moins pour le singulier — est fréquemment ajoutée au nom de nombre cardinal :

mokho sabo = trois personnes.

II. — *Adjectif numéral ordinal.* — Se forme par l'adjonction de l'augment *na* ou *n-dya* au nombre cardinal correspondant :

fula-na ou *fula-n-dya* = deuxième.
saba-na ou *saba-n-dya* = troisième.

Dans les numéraux ordinaux composés le dernier seul prend l'augment :

mughan' ni fula-na = vingt-deuxième.

« Premier » se dit *folo* quand il est ordinal simple : *muso folo* = première femme, et prend la forme *kilin'-na* ou *kilin'-n-dya* quand il est le dernier terme d'un cardinal composé :

mughan' i kilin'-na = vingt et unième.

Le « dernier » se dit *laban'*.

Pour employer les ordinaux substantivement, il suffit de leur ajouter la caractéristique du nombre :
fulanango = le deuxième ; *fulanangolu* = les deuxièmes.

III. *Adjectif numéral fractionnaire.* — Est rendu à l'aide du mot *tala* = « portion », « fraction », et de l'adjectif ordinal :

tala saba-na = { litt. troisième part. / tiers. }

IV. *Nombres distributifs.* — Se forment par la répétition du cardinal :

kulin' kilin' = un à un ; *fula fula* = deux à deux.

V. *Nombres périodiques.* — S'obtiennent du nombre cardinal avec intercalation de 'o :

tili saba 'o tili saba = tous les trois jours.

VI. *Nombres multiplicatifs.* — A l'aide du mot *ku*, ou du mot *sinya*, suivi du nombre cardinal approprié :

ku saba ou *sinya saba* = trois fois.

Ces mêmes mots suivis de l'adjectif ordinal signifient « première fois », « deuxième fois » :

ku saba-na = troisième fois.

Adjectif démonstratif. — Il n'y a pas, à proprement parler, d'adjectif démonstratif, le pronom démonstratif employé exclusivement au singulier en tient lieu en le plaçant comme déterminant :

o mokho = personne de cela, pour : cette personne-là.
nyin' musu = femme de ceci, pour : cette femme-ci.
o mokho-lu = personnes de cela, pour : ces personnes-là.

Adjectif possessif. — Il n'y a pas, à proprement parler, d'adjectif possessif, le pronom personnel correspondant, placé comme déterminant, en tient lieu :

n kha n na muru khenye = j'ai aiguisé { litt. couteau de moi, mon couteau.

PRONOM

Pronoms personnels. — Ils peuvent revêtir deux formes :

Formes simples.		*Formes emphatiques.*	
n, na, ne, ni, in',	= je, me moi ;	*nte, inte*	= moi,
i, e,	= tu, te, toi ;	*ite, ete*	= toi,
a	= { il, le, lui; elle, la, lui; }	*ate*	= lui, elle,
in', an', an'-nu	= nous;	*inte*	= nous,
â, âlu	= vous;	*âlute*	= vous,
î, wolu	= ils, les, eux.	*îte, wolute*	= eux .

L'on peut augmenter l'emphase en ajoutant *fan'* = même.

Le pronom personnel est et demeure invariable.

Les pronoms personnels — surtout ceux de la forme simple — font office de pronoms possessifs.

Voici des exemples qui montrent l'emploi des pronoms personnels en tant que sujets ou compléments des verbes.

Sujet. — Le pronom personnel se place immédiatement avant l'auxiliaire :

am be takha-la = nous partons.
nte m'a in'ke = je n'ai pas fait ceci.

— toutefois, il se trouve suivi, le cas échéant de l'adjectif numéral ou de la particule *le* ou fan' :

ite le kh'a ta = c'est toi qui l'as pris ;
âte-lu fula le kh'a sunya : c'est vous deux qui l'avez volé.
nte fan' ne kh'a safe = c'est moi-même qui l'ai écrit.

Complément direct. — Il se place entre l'auxiliaire et le verbe :

dyon' kh'e lon' dyan' = qui te connaît, ici?
ite le kh'a ta = c'est toi qui l'as pris.

Complément indirect. — Il s'intercale entre le verbe et la préposition :

dyi do du n ma = donne-moi un peu d'eau.
a nat'e nya = il est venu avant toi.

Le pronom personnel de la 3e personne singulier est employé à diverses fins, par exemple, comme adjectif possessif, ainsi que nous l'avons indiqué; aussi, comme pronom indéfini équivalent de « on »; parfois, il est explétif : *m bulo a funo-to* = mon bras est gonflé, litt. mon bras il est gonflé. — Dans ces conditions dernières, il donne une forme d'interrogation :

Fali, a kha mu-n-ke = litt. l'âne, il a fait quoi? = l'âne, qu'a-t-il fait, ou qu'a fait l'âne?

Pronoms démonstratifs.

o, wo, vo pluriel *o-lu, wo-lu, vo-lu* pour les objets éloignés, peut se traduire par « cela », « celui-là », « celle-là ».
ni, nin', nyi, nyin', in', le pluriel étant formé réguliè-

rement par l'adjonction du suffixe *lu*, désigne ce qui est proche, peut se traduire par « ceci », « celui-ci », « celle-là ».

in' ne kh'e la muro ta = c'est celui-ci qui a pris ton couteau.

nyi me i la muro ta, in ne kh'ata = ce n'est pas celui-ci qui a pris ton couteau, c'est celui-ci.

in' sila-n-ne be takha-la fo ba da la = c'est ce chemin-ci qui conduit au bord du fleuve.

in' mokho bula nego la = mets cet homme-ci aux fers.

Pronoms relatifs.

men' ou *min'*, pluriel régulier : « celui qui », « ceux qui » ; « celle qui », « celles qui » ; « ce qui », « ce que », « dont ».

men' keta i fan' ne no mu : ce qui est arrivé c'est ta faute.

min' be sigilin' yen a be mi : celui qui demeure ici où est-il ?

Pronoms interrogatifs.

dyon' = « qui » ; *mu. mun'* = « quoi ».

dnonma, pl. *dyonma-lu* = « lequel », « laquelle ».

dyon' nyata = qui est venu? — *dyon' kh' a lon'* = qui le sait?

i be dyon' na lu = chez qui es-tu? — *i ni dyon'* = avec qui es-tu ?

dyon' na su mu = à qui appartient ce cheval.

i kh'a ke dyon' nya la = par devant qui l'as-tu fait ?

mun' be n kun' = qu'as-tu (que possèdes-tu)?

mun' b'e la = qu'as-tu (quel mal as-tu)?

mūn' mu nyi-n-ti = qu'est-ce que ceci ?

mun' fe et *mun'na?* = pourquoi?

i b'a ke-la mun'ti = à l'aide de quoi le feras-tu ? — *um le ti* = qu'y a-t-il? — *mun' ke-ta* = qu'est-il arrivé? — *mun' b' e singo la* = qu'as-tu fait à la jambe? — *i be mun' nyini* = que cherches-tu ?

Pronoms indéfinis.

î, *a*, pronoms personnels servent à rendre notre pronom « on » *î kho* = on dit; *î lakhali* = on raconte ; *î kh'a la-lo* = on l'arrête.

men' = « quiconque ».

fu-si, *fui*, *foi*, *fen' 'o fen'* = « rien ».

mokho si, *mokho 'o mokho* = « personne », « aucun ».

bè = « chacun », « tout » ;

do = « quelqu'un » ;

woli = « autrui » ;

do... do (pl. *do-lu... do-lu*)
nyi... do (pl. *nyi-lu... do-lu*) } « l'un... l'autre » ;

nyi-n-kha nyi, do kha dyakhu = l'un est bon, l'autre mauvais ;

nyi ni-n-do i bè kha bètè = l'un et l'autre sont bons ;

nyingo doo = « ni l'un ni l'autre » ;

nyingo doo i man' bètè = ni l'un ni l'autre ne sont bons ;

nyin' wara do = « l'un ou l'autre » ;

nyin' wara do be na = l'un ou l'autre viendra ;

kari = « un tel ».

VERBE

Verbe transitif (voix active).

Remarques. — La plupart des temps comportent l'emploi d'auxiliaires dont les formes sont invariables et indiquées ci-après :

	Affirmatif.	*Négatif.*
	—	—
Indicatif : présent	*be*	*te*
imparfait	*taran' be*	*taran' te*
prétérit	*kha* ou *khe*	*ma* ou *me*
plus-que-parf.	*taran' kha* ou *khe*	*taran' ma* ou *me*
futur	*na* ou *si*	*te na*
Conditionnel :	*taran' na*	*taran' te na*
Subjonctif :	*kha*	*khana*

En général le sujet précède le verbe.

Les pronoms personnels sujets sont, d'ordinaire, les formes simples.

Dans les tableaux ci-après nous ne donnerons que le pronom personnel de la 1re personne du singulier.

Formes du verbe transitif. — Exemple : *fakha* = tuer.

INDICATIF

Affirmatif.

Présent. . .	1. *m be* *	*fakha*. . .	je tue.
	2. *m be*	*fakha-la* .	
Imparfait . . .	*n taran'be* . . .	*fakha*. . .	je tuais.
Prétérit	*n kha* *	*fakha*. .	j'ai tué.
Futur. . . .	1. *m be na-la*. . . .	*fakha*. .	je tuerai.
	2. *n na* (ou *n si*). .	*fakha*. .	

* Ces points indiquent la place que doit occuper le complément direct.

Négatif.

Présent. . .	1. *n te**	*fakha.* .	je ne tue pas.
	2. *n te*	*fakha-la.*	
Imparfait . . .	*n taran' te*	*fakha.* .	je ne tuais pas.
Prétérit	*n ma.*	*fakha* . .	je n'ai pas tué.
Futur. . . .	1. *n te na-la*	*fakha* . .	je ne tuerai pas.
	2. *n te na*	*fakha* . .	

CONDITIONNEL

Affirmatif.

Présent et passé .	*n taran'na-la** .	*fakka* . .	je tuerais. j'aurais tué.

Négatif.

Présent et passé.	*n taran'te na-la** .	*fakha* . .	je ne tuerais pas. je n'aurais pas tué.

SUBJONCTIF

Affirmatif.

Présent.	*n kha**	*fakha* . .	que je tue.

Négatif.

Présent.	*n khana**	*fakha* . .	que je ne tue pas.

IMPÉRATIF

Affirmatif.		*Négatif.*	
* . . *fakha.* . .	tue.	*khana** . . *fakha* .	ne tue pas.
*i kha** . . *fakha.* . .		*i khana* . . *fakha* .	
*alu kha** . *fakha.* . .	tuez.	*alu khana* . *fakha* .	ne tuez pas.

* Ces points indiquent la place que doit occuper le complément direct.

PARTICIPE

	Affirmatif.		*Négatif.*	
Présent .	*fakha-to.*	. tuant.	*fakha-to te.*	. ne tuant pas.
Passé . .	*fakha-lin'*	. tué.	*fakha-bali* .	. pas tué.

INFINITIF

*kha** . . . . *fakha.* . . . . tuer.

Emploi des temps et modes.

Indicatif. — Présent 1 : Indique l'habitude d'accomplir l'action exprimée par le verbe :

Lun' 'o lun' a be sakho fakha = chaque jour il tue un mouton.

Présent 2. — Indique que l'action se passe au moment où l'on parle :
a be sakho fakha-la = il est en train de tuer un mouton.
L'on peut exprimer la même idée à l'aide du participe présent :

a sakho fakha-to le.

Prétérit. — Employé avec *tumo mi ni* correspond à notre futur antérieur :

tumo mi ni i kh'a muta i kh'a fakha = quand tu l'auras saisi, tue-le.

Imparfait. — Correspond parfois à notre subjonctif passé :

n taran' t'a lon' ko i kh'a fakha = j'ignorais que tu l'eusses tué.

Futur. — La forme 2 est plus impérative que la forme 1.

* Ces points indiquent la place que doit occuper le complément direct.

Subjonctif. — Les formes du subjonctif sont employées pour marquer l'impératif qui ne comporte, à vrai dire, qu'une seule forme propre, celle qui correspond à la 2e personne singulier du subjonctif.

Complément direct.

Se place toujours avant le verbe et si celui-ci est précédé d'une particule, le complément direct s'intercale entre la particule et le verbe :

da takhun' = ferme la porte ;
a kha da takhun' = il a fermé la porte.

S'il y a plusieurs compléments directs on les dispose comme suit :

eyo, ni i kha na ti n-ye : minyan' sitilingo bô ma, ni dyakhinte no, ni limokho fe fa, ni susuo fe fa, ni turumakhe.

Oui, si tu m'as apporté : un boa attaché à un bambou, du lait de lionne, une calebasse pleine de mouches, une calebasse pleine de moustiques et une hyène mâle.

Verbe transitif (voix passive).

Formes.

Une seule forme propre, celle du prétérit affirmatif, constitué par l'adjonction de l'augment *ta* au radical verbal.

m fakha-ta = j'ai été tué.

On remplace les autres formes de nos verbes de diverses façons, mais, en général, en tournant par l'actif :

î b' i kili-la = on t'appelle, pour : tu es appelé.
a n'a buwo = on le frappera, pour : il sera frappé.

D'autres fois on a recours au participe, présent ou passé.

Complément.

Se place après le verbe et avant la préposition :

a buwo-ta a fa la = il a été frappé par son père.

Verbe intransitif.

Formes.

Les formes de la conjugaison du verbe intransitif sont pareilles à celles de la conjugaison du verbe transitif à la voix active, sauf pour le prétérit : ce dernier temps a une forme pareille à celle du prétérit passif du verbe transitif.

n takha-ta = je suis parti ; *n ma-n-takha* = je ne suis pas parti.

Complément indirect.

Il se place entre le verbe et la préposition qui suit le verbe.

Quand il y a plusieurs compléments, la particule peut se placer après le premier seulement, ou seulement après le

dernier, ou bien après chaque complément; ainsi l'on peut dire :

ou bien : *dyio bi tolilin' fu fure la a-ni fali fure ;*
ou bien : *dyio bi tolilin' fu fure a-ni fali fure la ;*
ou bien : *dyio bi tolilin' fu fure la a-ni fali fure la ;*

de l'eau corrompue par une charogne et par le cadavre d'un âne.

Verbe pronominal.

Se conjugue comme un verbe ordinaire, mais le second pronom, qui sert de complément direct, est suivi de *fan'* = « même ».

Verbe réciproque.

Se conjugue comme le verbe ordinaire, avec en plus le mot *nyorho* = « pareil », « semblable », si le verbe est actif, ou les expressions *nyorho-n-na* ou *nyorho ma* s'il ne l'est pas.

Verbe défectif kho.

Le verbe *kho* = « dire » n'a que deux formes : la première comporte le radical seul avec les pronoms personnels simples, sans auxiliaire :

ne kho = je dis ; *a kho* = il dit ;

la seconde n'est que la première modifiée par l'intercalation de la particule *taran'* pour marquer le passé :

n taran' kho = je disais.

On supplée aux formes qui manquent par celles du verbe *fo* qui a le même sens.

On donne parfois, au verbe *kho* un complément indirect toujours marqué par la préposition *ye* :

a kh' a n-ye = il lui dit.

Après le verbe *kho*, l'on emploie la conjonction *kho* = que.

a kh' a n-ye kho = il lui dit que.

Verbes dérivés et verbes composés.

En principe, le verbe ne se différencie du nom que par la place qu'il occupe dans la phrase et par les augments et particules qui l'accompagnent et servent à indiquer le mode et le temps.

L'infinitif est, notamment, caractérisé par la particule *kha*, mais souvent cette particule est omise et nous-même ne l'indiquons pas, dans le vocabulaire, par mesure de simplification. En fait, donc, *bori* signifie course et courir ; *si* = arrivée et arriver ; *bo* = sortie et sortir ; *kili* = appel et appeler.

Cette forme simple du verbe permet d'obtenir des verbes dérivés à l'aide d'augments, dont les plus habituels sont : *la*, *ma*, *na*, *to*.

La, employé comme préfixe, transforme le verbe actif en verbe causatif, le verbe neutre en verbe actif :

mi = boire; *la-mi* = faire boire, abreuver.
bori = courir ; *la-bori* = faire courir, d'où le sens dérivé, purger.
susu = sucer ; *la-susu* = allaiter.

La, intervient aussi, parfois, semble-t-il comme suffixe, mais son rôle est plus difficile à définir :

bu-la = abandonner, laisser, quitter ; paraît dérivé de *bo*.

Ma est également employé comme préfixe et comme suffixe sans qu'il soit possible de préciser la déviation de sens qui résulte de son adjonction : le plus souvent, cependant, il est causatif ou intensif :

khono	= attendre ;	*ma-khono*	= précéder ;
lo	= se tenir debout ;	*ma-lo*	= dresser ;
fele	= voir ;	*ma-fele*	= examiner ;
kho	= dire ;	*khu-ma*	= parler ;
takha	= aller ;	*takha-ma*	= voyager ;
yele	= monter ;	*yele-ma*	= retourner.

Na a un rôle analogue à *la* dont il n'est souvent qu'une transformation.

gen' = chasser, pousser devant soi ; *na-gen'* = faire paître des troupeaux.
fa = *na-fa* = être utile.

To, détermine des modifications de sens pareilles.

tambi	= passer ;	*to-tambi*	= repasser.
tombo	= prendre, ramasser ;	*to-tombo*	= choisir.

Sans doute faut-il considérer comme des variantes ou des transformations de *to*, les formes *ta* et *so* dans les cas suivants :

tabi = apprêter, accommoder ; pour *to-bi* ou *to-be : bi*, *be* signifiant mettre d'accord, arranger, apprêter.

muta = saisir, prendre; *alias*, *mina*: *muta* et *mina* nous semblent dérivés d'un verbe *me* que nous retrouvons dans *la-me* = comprendre, saisir.

so-dun' = approcher; peut-être pour *to-dun'*, *dun'* voulant dire entrer, pénétrer.

so-bo = s'éloigner; peut-être pour *to-bo*, de *bo* sortir.

Il y a, parfois, combinaison d'affixes comme dans les exemples suivants : *to-tu-la* = choisir, dérivé de *tu*; *to-takha-ma* = se promener, dérivé de *takha*.

Il est essentiel de remarquer que ces modes de dérivations, qui apportent au langage une certaine souplesse, ne donnent pas des formes que l'on puisse créer à volonté. Les dérivés n'ont de valeur que par l'usage et il semble que celui-ci réduise à un nombre relativement peu élevé les verbes obtenus par ces procédés.

Un certain nombre de verbes sont terminés par les syllabes *la*, *ma*, *na*, *to*, mais il est difficile de dire s'il s'agit là des augments de dérivation dont nous venons de parler; d'autres commencent ou finissent par des syllabes différentes de celles-là et qui n'en sont peut-être que des variantes ou des transformations : seule l'étude comparative des dialectes permettra, ultérieurement, d'apporter sur ces questions plus de précision.

De même en est-il des verbes composés, notre documentation est à cet égard fort pauvre. Signalons, toutefois, *khoto-ta* = soulever, qui nous semble formé de *khoto* = sous et *ta* = prendre; *ke-ta* = hériter, de *ke* = héritage et *ta* = prendre.

Verbe copulatif.

La forme du verbe copulatif varie selon que l'attribut est un adjectif qualificatif ou un nom.

I. *L'attribut est un adjectif qualificatif.* — Dans ce cas, le verbe copulatif est : *kha*, à l'affirmatif; *ma*, au négatif; deux temps sont alors exprimables, le présent et l'imparfait de l'indicatif: *a kha sutu* = il est court; *a taran' kha sutu* = il était court. On supplée à l'absence des autres formes en employant celles du verbe incohatif, que l'on dérive de l'adjectif, par l'adjonction de l'augment *ya* :

Sutu = court; *sutu-ya* = devenir court; *a bi sutu-ya* = il devient court; *a bi sutu-ya-lin'* = il est devenu court.

II. *L'attribut est un nom ou un pronom.* — L'on intercale l'attribut entre deux particules, *mu* et *ti*, comme suit: *dyon' mu falu-tigo ti?* = qui est le maître de l'âne; *ite mu dyon' ti?* = tu es qui?

Il arrive que la particule *mu* disparaissant la phrase se présente avec la seule particule *ti:*

*n khoto min' dyen'ti** = mon frère aîné qui est ici.
*dyakhinte no feli-n-ti** = du lait de lionne voici.
*wo sanu nte-lu sabo ta ti** = cet or est la part de nous trois.

Aux deux particules *mu* et *ti* s'ajoute, parfois, la particule *le :*

bakha-la le mu Samba ti = c'est un travailleur que Samba;

ici encore, il y a parfois ellipse :

mun' le ti (pour *o mu mun' le ti*) = qu'est-ce?

Ces diverses tournures n'étant usitées qu'au présent et, très

* Les phrases marquées d'un astérisque sont comprises dans les textes donnés plus loin.

rarement, à l'imparfait à l'aide de *taran'*, l'on supplée aux formes qui manquent par l'emploi de celles du verbe *ke* = faire.

*n kh'i ke sede ti** = je te fais témoin = tu es témoin.
*i kha ke senekela le ti** = c'est que tu fasses un cultivateur, que tu sois cultivateur.
*ite ke-la kele-la le ti** = que tu fasses un guerrier, que tu sois guerrier.
*a si ke ku dyakhu ba ti** = ça sera une très mauvaise affaire.
nyi khe na futo a ke-ta bankhu tinyalin' ti ba ?* = le champ de cet homme est-il devenu infertile?
*a ma-n-keba-khoto subo ti** = ce n'est pas de la viande de bouc.

Des particules verbales : le, mu, ti, kha.

le — équivaut d'ordinaire à nos expressions : « c'est... qui » ; « c'est... que » et se place immédiatement après son antécédent, que celui-ci soit sujet ou complément :

*mese-n-di le kha n kisi** = c'est une aiguille qui m'a sauvé.
ite le lu kh' a ke = ce sont eux qui l'ont fait.
n kha subo le domo } c'est de la viande que j'ai mangé pour : j'ai mangé de la viande.
a dara-ta bulo le la } c'est à la main que c'est fait, pour : c'est fait à la main.

le... mu. — Ces deux particules forment une expression qui signifie « c'est... », « ce sont... » :

nte la luntango le mu = c'est mon hôte.
inso le mu = c'est un bœuf.
ten' fan' le mu = c'est cela même.
ite mokho ma-m-bete le mu. litt. toi, c'est un homme pas bon, pour : tu n'es pas un bon homme.

* Les phrases marquées d'un astérisque sont comprises dans les textes donnés plus loin.

Parfois *le* disparaît et la phrase elliptique se présente avec *mu* seul :

dyon' na su mu	litt. de qui cheval est ? c'est le cheval de qui ?
*a la dyongo-ke ta mu**	litt. part de son esclave est. pour : appartenant à son esclave.

mu... ti. — Voir au verbe copulatif.

le mu ti. — Ces trois particules sont souvent associées comme suit :

bakha-la le mu Samba ti	litt. c'est un travailleur que Samba. pour : Samba est un travailleur.

bakha-la mu Samba le ti = c'est Samba qui est un travailleur.

Parfois, il y a disparition de la particule *mu*, d'où des des phrases elliptiques telle :

mun' le ti pour *o mu mun' le ti* = qu'est-ce ?

Parfois aussi les particules *le* et *ti* entrent directement en combinaison.

*i be ke-la kele-la le ti**	c'est que tu fasses un guerrier, pour : que tu sois guerrier.

kha. — Voir au verbe copulatif.

le kha. — Combinaison analogue à *le mu.*

ate le kha nyi = c'est lui qui est bon.

kha... ti. — Combinaison spéciale pour rendre les degrés de comparaison ainsi que nous l'avons indiqué.

* Les phrases marquées d'un astérisque sont comprises dans les textes donnés plus loin.

Remarque. — Au négatif *le* et *mu*, isolés ou associés, sont remplacés par *te*; *kha* fait place à *ma* et, s'il est associé à *le* celui-ci subsiste : *ate le ma nyi* = c'est lui qui n'est pas bon.

De la particule verbale be (au négatif te).

Nous avons vu le rôle auxiliaire de cette particule dans la conjugaison.

D'autre part, seule ou associée à divers mots, elle donne des expressions qui suppléent à nos verbes « être » et « avoir » :

mokho-lu syaman' be dyen' khunu = il y avait beaucoup de gens ici, hier.
wo mokho si ta te = cela n'appartient à personne.

La possession se marque à l'aide de *be* (nég. *te*) et de l'un des mots. *kun'* (tête), *bulo* (main), *fe* (avec) :

wori be n kun' = j'ai de l'argent; *nafulu be m bulu* = j'ai du bien.
di-m-fulo be m fe = j'ai deux enfants.

« Y avoir », a pour équivalent « être là » = *be dyan'*.
dyi be dyan' = il y a de l'eau.

« Avoir » = « éprouver », s'exprime à l'aide du nom de ce que l'on éprouve et de l'une des particules : *la*, *na*, *fe* :

kongo be n na { litt. la faim est en moi, j'ai faim.

« Avoir besoin de », se traduit à l'aide de *mako* = « besoin » et de la particule appropriée :

wori mako be n na { litt. besoin d'argent est à moi. j'ai besoin d'argent.

De quelques expressions qui traduisent à des expressions françaises dans lesquelles entrent « être » et « avoir ».

D'où es-tu ?	*i wulu-ta mi ?*	= tu es né où ?
	i be sigi-lin' mi ?	= tu demeures où ?
	i gallo be mi ?	= où se trouve ton village ?
Il n'est plus.	*a ban'-ta*	= litt. il a fini (d'exister).
C'est bien	*a ben'-ta*	
Il est temps de	*tungo si-ta*	= le moment de... est arrivé.
Il est jour.	*tilo bo-ta*	= le soleil est sorti.
Il fait nuit.	*su kuta*	
J'ai envie de cette chose	*ofe-n-dokho be n-na*	= le désir de cette chose est en moi.

PRÉPOSITIONS

Bien que les particules ou locutions qui vont suivre se placent les unes avant, les autres après le nom auquel elles se rapportent, nous leur appliquerons cependant à toutes la dénomination de prépositions, en raison de leur rôle grammatical.

Prépositions proprement dites.

la. — à, de, chez, par, au moyen de, avec, hors de, contre, envers....

à — *m be takha-la gallo la* = je vais au village. — *a uli-ta sakhu yele-n-da la* = il s'est levé à l'aurore. — *n kha ke dulengo la* = je me mets à l'ombre. — *a bota fonyo la* = litt. il est sorti au vent, pour : il est venu au monde.

de — *m be takha-la m fa la lu* = je vais à la maison de mon père. — *Yamadu la kila* = l'envoyé d'Ahmadou.

au moyen de — *a dara-ta bulo le la* = c'est fait à la main. — *a na-ta singo la* = il est venu à pied. — *a kh'a sokho muro la kun'o to* = il l'a blessé à la tête avec un couteau.

par — *taki kitabu la* = jure par le Koran.

dans — *dun' bun'o la* = entre dans la case.
hors de — *bo bun 'o la* = sors de la case.
contre — voir *na*.

Le complément de certains verbes se construit avec cette préposition :

fu = prêter. — *m fu kitabu la* = prête-moi un livre.
bo = sortir. — Voir ci-dessus deux exemples.
siti = attacher. — *a siti bun' da la* = attache-le à la porte de la case.
la-fa = être plein. — *khe la-fa dolo la* = un homme ivre (litt. plein de *dolo*).
fa = rassasier. — *a me fa nyon' la* = il n'est pas rassasié de mil.

ma. — de, à, dans...

de { *sin'-nani ma fengo* = litt. chose de quatre pieds = quadrupède.
da ma tio = litt. poil de la bouche = moustache.
fitali ma nyamo bo-m-ba to = jette les balayures au fleuve. }

à { *sakhu-ma* = au matin, le matin. — *tili-n-kun' te ma* = litt. soleil au milieu de la tête = midi. — *kaso la mokho-lu î be sigi-lin' dugu ma* = les prisonniers sont assis par terre. — *Khasongolu î be folofo-la kharu khoyo ma* = les Khassonké dansent au clair de lune. }

dans — *takha i la luo ma* = va-t-en dans ta maison.

Le complément de certains verbes se construit avec cette préposition :

di = donner. — *a me fen' 'o fen' d'i ma, fui t'a bulu* = il ne t'a rien donné car il n'a rien.
kari = être privé de. — *a kari-ta a la nafulu ma* = il est privé de son bien.
folo = prédire. — *a folo-t'a ma* = on le lui a prédit.

na. — n'est le plus souvent que la transformation de *la* après un *n* ou une voyelle nasalisée.

n na muro = mon couteau; *a be sari-lin' n na* = il est fâché contre moi;

cependant, quelquefois, *na* paraît avoir aussi une valeur indépendante.

ura na = au soir, le soir; *sandyio na tumo neno b'a to* = en hiver, il fait froid.

to. — à, de, dans, hors de...

à { *a takha-ta kelo to* = il est allé à la guerre. — *tabili-la a kha subo ke ta to* = le cuisinier a mis la viande au feu.

de { *tulu to sanu* = l'or de l'oreille (boucle d'oreille). — *kukh' to sise* = poule de rocher. — *wulo to khe-lu* = les hommes de la campagne. — *khono to dimingo* = douleur de ventre.

dans { *Sadyo a be ulo to* = Sadyo est à la campagne. — *a dun' a la to* = mets-le dans son fourreau. — *a dun'-ta soldaso-lu to* = il est entré dans les tirailleurs.

hors de. — *Sadyo a bo-ta ulo to* = Sadyo est venu de la campagne.

ye. — à.

n kh'a f'a n-ye = je le lui ai dit. — *a na-ta nono ti n-ye* = il m'a apporté du lait.

ti. — avec. — Cette particule forme les deux verbes : *na... ti* = apporter, et *takha... ti* = emporter; *a na-ta nono ti n-ye* = il m'a apporté du lait; *takh' a ti* = emporte-le.

fe. — par.

a kh'a fil' bun' da fe = il l'a jeté par la porte. — *a takha-ta ba fe* = il est parti par le fleuve.
avec le verbe *tambi* = passer, l'on forme l'expression *tambi... fe* = passer outre.
tamb' a fe = continue.

kabiri ou *kabre* = depuis. — *fo* = jusqu'à, sur le point de. — *ni* = pour.

kabri sakhu ma fo sale-fana = depuis le matin jusqu'à deux heures. — *in' sila-n-ne be takha fo ba da la* = ce chemin-ci conduit au bord du fleuve. — *kabre a wulo tumo* = depuis le moment de sa naissance. — *fo ni-n-sata'* = jusqu'à ce que je sois mort. — *fo saha-*

*li** = au moment de mourir. — *ni nte mu* (litt. : si c'est moi) = pour moi, quant à moi. — *ni ite le mu ding'** = quant à toi, mon enfant.

Locutions prépositives.

Seuls ou combinés avec les prépositions ci-dessus, les noms des parties du corps sont employés en manière de prépositions.

nya = œil, face ; devant. — *nya to*, *nya la to*, en avant. — *nya fe* = par devant.

tambi n nya = passe devant moi.

kho = *dos;* derrière. — *kho-ma* = en arrière; *kho-fe* = par derrière ; *kho-to* = dessous.

bun' kho-ma = derrière la case; *a be ba kho* = il est derrière le fleuve, c'est-à-dire sur l'autre rive; *wo kho* = derrière ça = après, ensuite.

khan' = cou ; sur. — *mbe takha-la sini suo khan'* = j'irai demain à cheval. — *i wulu-ta dyama-na dyuma-n-khan'* = de quel pays es-tu ?

khono; bata = ventre, dans; *khono to* = à l'intérieur.

a be bun' khono to = il est dans la case. — *dun' khulungo khono* = entre dans la pirogue.

D'autres mots, seuls ou associés, sont également employés comme préposition.

ula = *dula* = lieu, endroit, chez :

*sanding' takha-ta Allah dula** = un lièvre s'en alla chez Dieu.

san' = haut, loin, d'où : ciel. — *san'to* = en haut; *san'to fe* = par en haut.

dugu = peu élevé, bas, d'où : sol. — *dugu ma* = en bas.

le = division, séparation, d'où : milieu et intervalle. — *san' khulo ni dugu khulo te* = entre ciel et terre.

sembe = paroi, côté. — *sembo to* = à côté. — *sembo fe* = par côté.

Remarque. — Les prépositions : *la*, *ma*, *na*, *to*, *khono*...

* Les phrases marquées d'un astérisque sont comprises dans les textes donnés plus loin.

se suppriment d'ordinaire avec les noms propres de lieu : *a takha-ta Madina* = il est parti à Médine. Elles sont facultatives avec les noms de temps et aussi avec ceux marquant le lieu.

ADVERBES

En fait, le nombre des adverbes proprement dits est très restreint et, pour parer à cette insuffisance, l'on a recours à des locutions adverbiales dont nous ne donnerons que les plus couramment usitées.

Temps.

Adverbes proprement dits.

Abada = jamais; *beton'* = déjà, encore; *betu* = quand, lorsque ; *dyuna* = tôt, de bonne heure ; *folo* = d'abord, autrefois; *folo to* = tantôt, tout à l'heure ; *gale* = autrefois; *kunan'* = alors ; *taran'* = autrefois ; *taralinya* = bientôt; *tugu* = de nouveau, encore.

Nioro te tumo kunan' = lors de la prise de Nioro. — *i takha taralinya* = tu pars bientôt. — *i man' uli dyuna* = tu ne t'es pas levé de bonne heure. — *i la mako man' lan' beton'?* — *un-un, a lan'ta* = ton maïs n'est pas encore semé? — Si, il est semé. — *n man' sunyali-ke abada* = je n'ai jamais volé.

Locutions adverbiales.

Locutions formées à l'aide des mots suivants :

tuma = temps, durée, époque, moment. — *tuma 'o tuma, tuma mi tuma mi na* = pendant que, lorsque, lors, en... — *tuma bè, tuma o tuma* = toujours. — *tuma do... tuma do* = tantôt... tantôt. — *tuma dyan'* = longtemps. — *o tuma khono, o tuma mi* = en ce temps-là, pendant ce temps-là.

sandyio na tumo, nèno b'a to = en hiver, il fait froid. — *a tu-ta kelo*

tumo = il est mort pendant la guerre. — *a na-ta o tuma-n-te dyan'* = il est venu il n'y a pas longtemps.

sa = moment, instant. — *sasa* = maintenant. — *sasa-sasa*, *sasa-ndingo* = immédiatement. — *dondinsa* = bientôt. — *fo sasa*, *khata sasa*, *khata sasa ma* = désormais.

lun' = jour. — *lun' mi*, *lun' mi na* = quand; *lun' do* = certain jour, un jour; *lun' bè* = chaque jour; *lun' 'o lun'* = chaque jour. — *sakhu ma* = le matin. — *tili-n-to* = à midi. — *ura na* = le soir. — *su-n-to* = la nuit. — *su ni tili* = nuit et jour.

bi = aujourd'hui. — *bi kho*, *bi tugu* = désormais. — *bi nyorho na* = dans huit jours. — *bi sakhu ma* = ce matin. — *bi tilin' na* = aujourd'hui après-midi.

sini = demain. — *sini kindin'* = après-demain.

khunu = hier. — *khunu-n-kho* = avant-hier.

mè = être longtemps.

a mè-ta = il y a longtemps. — *a man' mè* = il n'y a pas longtemps.

Lieu.

Adverbes proprement dits.

banta = dehors. — *dyan'* = là. — *dyen'*, *yen'* = ici. — *mi*, *mi-n-to* = où.

Locutions adverbiales.

banto to = au dehors; *banto fe* = par dehors. — *dyan' fe* = par là; *dyen' fe* = par ici; *mi-m-fe* = par où.

ula = *dula* = *dya* = *dyan'* = lieu, endroit. Ces mots servent à composer le plus grand nombre des locutions adverbiales de lieu.

ula ou *dula dyan'* = loin. — *ula* ou *dula sutu* = près. — *dyan' khote* = ailleurs; *ula bè*, *dyan' 'o dyan'* = partout. — *dyan' 'o dyan' te* = nulle part.

fan' = côté, direction. — *fan' fe* = vers, du côté de. — *fan' 'o fan'* = de tous côtés.

Les mots : *bata*, *dugu*, *nya*, *kho*, *khono*, *khoto*, *san'*, *sembe*, *te*, employés comme prépositions ou pour former

des locutions prépositives, servent également d'adverbes et pour composer des locutions adverbiales, dont le sens est analogue à celui donné aux prépositions correspondantes.

Quantité.

Adverbes proprement dits.

sa et *kika* = beaucoup. — *do-n-di* = peu. — *dyelu* = combien.

Locutions adverbiales.

Formées à l'aide des mots ci-après :

bo = sortir, dépasser...

wo kha m bo = cela me passe = j'en ai assez.
wo kh'a bo = cela le passe = il en a assez.

ku' dont la signification originelle est « chose », sert à former de très nombreux adverbes : *ku dyaghu* = trop ; *ku bètè* = très...

Manière.

Adverbes proprement dits :

di, *dimongo* = comment ? — *dondi-dondi* = peu à peu. — *doron'* = seulement ; *dyuna* = vite. — *fan'*, *fana* = même, aussi. — *iko* = comme. — *tariya* = vite. — *tè*, *ta* = ainsi ; *hali* = même.

A tokho di = comment s'appelle-t-il ? — *hali ni-n-khonkho ni min-dokho b' a la** = même s'il a faim et soif. — *ni hali mesendi bem bulu bi** = même si je n'avais eu aujourd'hui qu'une aiguille.

Locutions adverbiales :

Les mots suivants servent à former des locutions adverbiales :

Ku, suivi d'un adjectif qualificatif ou d'un participe passé :

ku nyinya-lin' = abondamment. — *ku ben'-din'* = convenablement. —

* Les phrases marquées d'un astérisque sont comprises dans les textes donnés plus loin.

kufa-lin' = pleinement. — *ku bo-lin'* suffisamment. — *ku bètè* = bien. — *ku nyuma* = bonnement, bien.

nya, tyogo = manière, façon... — *nya khote-ma* = d'autre manière. — *nya min'* = à la manière de... comme. — *nya dyuma, tyogo dyuma* : de quelle manière ?

nyorho = pareil. — *nyorho-m-fe, nyorho-na* = ensemble.

nonte = sinon (pour *ni o-n-te*).

Interrogation.

L'on peut dire que, d'une manière générale, il est suppléé à l'absence d'adverbes proprement dits, à l'aide de locutions formées de l'adjectif interrogatif et du nom approprié, ainsi :

Temps. — *tuma dyuma* — *lun' dyuma* — *sa dyuma* = quand, à quel moment ?

Lieu. — *dula dyuma, dula mi, dula dyuma mi* = où, en quel lieu ?
fan' dyuma, fan'mi, fan' dyuma mi = où, de quel côté ?

Manière. — *nya* ou *tyogo dyuma*: de quelle manière ?

Il y a cependant quelques expressions particulières :

Quantité. — au moyen de l'adverbe *dyelu*, placé après le nom :
mokho dyelu dye? = combien y a-t-il de personnes ici ?

Cause. — *mun'-na, mun'fe, mun'-kati* = pourquoi ? se placent : les deux premiers à la fin de la phrase et le dernier au commencement.

mun'-kati kh'a ke = pourquoi l'as-tu fait ?

a kho : mun'-fe = il dit : pourquoi ? — *i na-ta mun'-na* = pourquoi es-tu venu ?

Indéterminé. — *Ku*, « cause » « motif » = *wo ku mu mun'ti* = la cause de cela est quoi ?

ba = est-ce que ? se met à la fin de la proposition.

Affirmation.

Adverbes proprement dits :

yo = *eyo* = *'o'o* = oui ; *tigi*, *tigi-tigi* = certes.

Locutions adverbiales :

o le mu, *o nya le mu* = c'est cela, oui certes.
tonya, *tonya-la*, *tonya le mu* = vraiment.
ken' = probablement.

Négation.

Adverbes proprement dits :

un'-un', *'ai*, *'a'a*, *kari*, *n-te*, *fyi* = non.

Locutions adverbiales :

tonya te, *o te* = ce n'est pas vrai, ce n'est pas cela.

Conjonction.

Conjonctions proprement dites :

ni = si ; et.

*do kho : ni i kha na fa musu la, i kha m fara**.
l'un dit : si tu m'as rassasié de femmes, que tu me tues.

*a kho : m b'a fal-e n-ye, bari ni-n-kh'a fo, mansa-khe si sa**.
elle dit : je vais te le dire, mais { si je te l'ai dit / quand je te l'aurais dit, } le roi mourra.

*takha dye fete n'i kuni-ta** = va voir là-bas s'ils sont réveillés.
*sanding' ni khalikhaliya safe** = le lièvre et le talisman de ruse.
*Allah kho : i n'i la khalikhaliya safe kha takha** :

* Les phrases marquées d'un astérisque sont comprises dans les textes donnés plus loin.

Dieu dit : toi et ton talisman de ruse, va-t-en.
a kha muso khoto-n-din' tara dye, a ni a mamaringo.*
il a trouvé une petite vieille et sa petite-fille.

kho, ko, ke, kekho = que.

takha fo Sadyo n-ye ko m b'a kili-la = va dire à Sadyo que je l'appelle.
*tumo mi ni muso kh'a dye kho nyinya-ta a la samato-lu**
quand la femme vit qu'il avait oublié ses sandales.
*Fankama-ba man'lon' kekho dyon'-kuntigo...**
le grand roi ne savait pas que le chef des captifs...

fo = ou ; jusqu'à ce que ; au point que...

*i kha ba-khoton'ne di n ma fo wulu** = tu m'as donné un bouc ou un chien ?
até le mu ba f'ete = est-ce lui ou toi ?
*fo ni-n-sa-ta** = jusqu'à ce que je sois mort.

bari = mais.

*a kho, bari m fa le mu** = elle dit : mais c'est mon père.

khatugu = car, parce que.

n me uli no, khatugu n man'kende = je ne puis me lever, car je suis malade.

du, dun' = donc, et.

ite dun' ? = et toi ? — *wo dun' nya* = et avant ça.

kabini = depuis que.

iko = comme, si.

Locutions adverbiales :

kho ni = afin que, si.

tumo mi ni = lorsque.

*wo suo to, tumo mi ni mokho bè sinokho-ta...**
cette nuit-là, lorsque tous dormaient...
*tumo mi ni dyon' kuntigo sagi-ta...**
lorsque le chef des captifs fut de retour...

nonle = sinon

tyogo mi, tyogo min' tyogo min'na, = de même que, ainsi que.
khasoko = alors que, or, mais...
sauni = avant que.

* Les phrases marquées d'un astérisque sont comprises dans les textes donnés plus loin.

CHAPITRE III

VOCABULAIRES SPÉCIAUX ET TEXTES

Vocabulaires spéciaux.

Il nous paraît intéressant de donner quelques indications concernant : la personne humaine, la division du temps, les salutations, l'orientation. Ce sont là des renseignements utiles chaque jour, à chaque instant, et qui compléteront l'exposé détaillé que nous avons donné de la famille et de la société.

Mokho = être humain.

dya = âme, esprit qui anime le corps;
ni = souffle, par extension âme.
dyambe = corps vivant;
fure = corps mort, cadavre;
furegu dya-lingo = squelette.

subo = chair. — *khulo* = os. — *faso* = nerf. — *dyelo* = sang. — *gulo* = peau. — *sio* = poil. — *dyelo silo* = veine. — *wosi* = sueur. — *bengo* = tendon.

kun'o = tête.

kun' khulo = crâne. — *fo-ta* = front. — *kun'te* = sinciput. — *tonda* = nuque.
nya = œil. — *nya wo* = orbite. — *nya keso* = globe. — *nya keso din' fingo* = pupille. — *nya fato* = paupière. — *nya kunkungo*

= sourcil. — *nya timbo* = cil. — *nya dyio* = larme. — *nya buo* = chassie.

nungo = nez. — *nun' sembo* = paroi. — *nun' khalo* = arête. — *nun' sokho* = narine.

tulo = oreille. — *tulu fito* = pavillon. — *tulu dinkho* = conduit auditif. — *tulu sokho* = trou de boucle d'oreille. — *tulu buo* = cerumen.

da = bouche. — *da fato* = lèvre. — *san'-to da fato* = lèvre supérieure. — *khoto da fato* = lippe. — *da ma tio* = moustache. — *nyingo* = dent. — *timo* = gencive; *nèngo* = langue. — *khan' sokho* ouverture de l'œsophage. — *nanango* = joue.

kakhankango = barbe pariétale. — *bora* = barbiche. — *bombo* = menton. — *khango* = cou.

kakha = tronc.

kakh' da = poitrine. — *damba* = épaule. — *damba kungo* = pointe de l'épaule. — *damba khoto* = aisselle. — *barso* = côte. — *furto* = poumon. — *sungo* = cœur. — *bunyo* = foie. — *kunan'-kunan'-bato* = vésicule biliaire. — *sundyo* = sein. — *sumuna* = urine. — *sumuna-bato* = vessie. — *bato* = nombril. — *nyara* = pubis. — *kèno* = aîne. — *foto* = verge. — *foto kilo* = scrotum. — *buto* ou *bèe* = parties sexuelles de la femme. — *nukho* = intestin. — *bu do* = anus. — *fengenye* = fesses. — *dyuo* = derrière, siège.

bulo ni singo = bras et jambe.

bulo = main et bras. — *kinin' bulo* = main droite ou bras droit. — *numan' bulo* = main gauche ou bras gauche. — *bulu-khalo* = avant-bras. — *tugo* = bras. — *bulu-khango* = poignet. — *bulu kharba-kharbo* = os du poignet. — *nonkongo* = coude. — *nonkon' kungo* = pointe du coude.

bulu-kholama = dessus de la main. — *b. khono* = intérieur. — *b. tema* = milieu. — *b. dungulo* = poignée de main. — *b. khonondingo* = doigt. - *b. khonondin' kun'ba* = pouce. — *nyonili bulu khonon-ding'* = index (le d. qui montre). — *tema to bulu khononding'* = médius (doigt du milieu) = *segatamare*. — *b. khononding' lagare* = auriculaire. — *bulu khononding' kurango* = phalange. — *soningo* = ongle.

singo = pied et jambe. — *sin' kholama* = dessus du pied. — *s. fato* = plante. — *s. tego* = milieu. — *s. tuntuo* = talon. — *sise khuto* = cheville. — *dese* = mollet. — *kunbalin' kungo* = genou. — *hulo* et *khuto* = cuisse. — *sin' khono-n-dingo* = orteil.

Mokho = personne.

ma-khe et, par abréviation, *khe* = homme mâle. — *din'-khe* = garçon ; *din'-khe-ri*, petit garçon. — *solima-n-dingo* = garçonnet non encore circoncis. — *solima-m-ba* = garçonnet en âge d'être circoncis. — *nyara soliman'* = celui qui doit être circoncis en grande cérémonie. — *khi-r-khuta* = nouvellement circoncis. — *kama-ringo* = jeune homme. — *khama-ri-n-dyakho* = jeune homme célibataire. — *nyini-n-go* = celui qui cherche à se marier. — *khe ba* = adulte. *khama-ri-n-sisio* = grison. — *khe khoto* = vieillard.

ma-musu et, par abréviation, *musu* = femme. — *din' musu* = fille. *din-misi-ri-n-dingo* = toute petite fille. — *din'-misi-ri* = fillette. — *lambe* = fillette à l'époque de l'excision. — *khakh'fa* = jeune fille (litt. poitrine pleine). — *manyo* = jeune femme dans la première année de son mariage. — *muso-ba* = femme d'un certain âge. — *kosa-ba* = matrone. — *muso khoto* = vieille femme.

muso-khe-tigo = femme mariée. — *musu* = femme, épouse. — *sina-musu*, par abréviation *sina* = co-épouse. — *furdya-musu* = femme divorcée. — *musu dyakhe* = veuve. — *musula-kulungo* = femme non encore remariée.

Division du temps.

lun'o = jour. — *tilo* = jour par opposition à nuit. — *suo* = nuit.

sakho = matin. — *alfadyiru* (a) ou *duntun' kasi tumo* = premier chant du coq avant le jour. — *sakho yele-n-da* = aurore. — *tili bo tumo* = lever du soleil. — *inso bo tumo* = moment où l'on sort le bétail (entre 7 h. et 8 h.) — *walakha* (entre 8 h. et 9 h.) — *tilo* (entre 10 h. et 14 h.) — *tili si-n-kun' te ma* = midi (litt. arrivée du soleil au milieu de la tête).

ura = soir. — *sale-fana* (litt. première prière) (vers 14 h.) — *sale fana ni lakhasakha te* (entre 14 h. et 17 h.) — *lakhasakha* (17 h.) — *tili boyo tumo* (le coucher du soleil) (vers 18 h.) — *fitiro* (entre 18 et 19 h.). — *sina-n-tungo* (jusque 21 h.) — *la-tungo* (temps où tout le monde est censé être couché). — *dugu-tala* = minuit.

ogho kun' = semaine. — *Allah-do* = dimanche. — *tenengo* = lundi. *talato* = mardi. — *arabo* = mercredi. — *arakhamiso* = jeudi. —

aldyumo = vendredi. — *sibito* = samedi. — Tous ces noms sont empruntés à l'arabe.

kharu = mois. = En général, les Khassonkés ne connaissent que les quelques mois marqués par des fêtes musulmanes et dénommés d'après elles.

sun' kharo = mois du jeûne. — *sun' kharu ma-khono kharo* = le mois qui précède celui de *sun' kharo*. — *min' kharo* = le mois qui suit celui du jeûne (litt. le mois où l'on boit). — *sali-fla-te-kharo* = le mois entre les deux fêtes (musulmanes). — *bana* = le mois de la fête du sacrifice des moutons. — *kharu men' be bana sagata* = le mois qui suit celui de *bana;* on le nomme aussi *dyon' kharo*, c'est-à-dire « mois de l'esclave ».

san' = année. — *nyinan'* = année présente. — *dyari* = année prochaine. — *sekhu* (peut-être pour *sa-kho*) = année dernière. — *sekhu-n-kho* = avant-dernière année.

sama = hivernage. — *sankungo* = hiver. — *nene* = froid.

Salutations.

hera si-ta = avez-vous ou as-tu passé la nuit en paix ? — R. *hera doron'* = en paix seulement!

i ni sakhu-ma = bon matin.
i ni tili = bonne journée.
i ni ura = bonsoir.
i ni sungo = bonne nuit.
i ni sege = bon courage, dit-on à quelqu'un qui travaille.
i kha khende = es-tu en bonne santé? demande-t-on à celui que l'on accoste.

à ces souhaits,
les hommes répondent : *marhaba*, ou *mbaa*, ou *mbati*, que l'on peut traduire par : merci! et, en outre, par un souhait approprié.
les femmes répondent : *yauri!* (merci?) et par un souhait approprié.

Entre gens de conditions différentes, c'est l'individu de condition inférieure qui doit saluer en premier lieu. Entre gens de même condition, le plus jeune doit se montrer respectueux envers l'aîné et particulièrement envers les personnes âgées, qu'il honore en même temps du titre de *fa* (père, maître) ou *ba* (mère) ou *mama* (grand-père ou grand-mère). — Le cavalier envoie d'ordinaire le salut au piéton ; l'homme à

la femme. — Entre gens qui s'accostent, après l'échange de souhaits, l'on prend mutuellement des nouvelles de la santé et de tout ce qui intéresse non seulement la personne de l'interlocuteur, mais aussi ce qui intéresse tous les siens, et même les gens de son village et, en se quittant, l'un dit : *i s'i khonton'* = tu les salueras (pour moi), à quoi l'autre répond : *i n a me* = ils l'entendront.

Orientation.

sahelo = nord (litt. le Sahel, région au nord du Khasso). — *bambuko* = sud (litt. Bambouc, région au sud du Khasso). — *khotongo* = est. — *tili-boyo* = ouest (litt. couchant).

Texte I

Mesèndi.

Khe-n-dingo kili tuman'ó tuman'a i takha ulo to a bulu to-khulungo. A fa kh'a n-ye : « N din', fata takha ulo to i bulu to-khulungo, hali mesèndi ka dokho a n-te bulu. » A m'a fa la khumu la-me.

Lun'do a takha-ta tugun', a ni tagire-lu ben'-ta. I kh'a muta. Khe-n-dingo kho : « M fa nyin' fo n-ye, ni hali mesèndi be m bulu bi, âlu m'in muta no.

Tagire kili kho : « I kha fani, mesèndo fele! » Khe-n-dingo, a kha mesèndo nungo ma-fele, a kho : « Nin'me-sèndi-m-be khatili. » Tagire kho : « A be mi ? »

A kha sokho a nya to. Tagire kh'a gido fili, a kho : « Woyo! n nya te-ta! » Khe-n-dingo kh'a gido ta, a kha do khosi, o boi-ta. Tagire-lu khe bori. Khe-n dingo kisi-ta.

A nata, a kho : « Baba! » a kho, « din'nyanta a fa la khumu me-la. » A kho : « Tagire-lu-l-an'muta bi, mesèndi le kha n kisi. »

Traduction

L'aiguille.

Un jeune homme allait toujours, dans la campagne, la main vide. Son père lui disait : « Mon fils, cesse d'aller dans la campagne la main vide, sans même une aiguille à la main. » Il n'écoutait pas son père (litt. il ne retenait pas les paroles de son père).

Un jour, il s'en fut encore (dans les mêmes conditions) et rencontra des brigands. Ils le saisirent. Il dit : « Mon père me l'avait prédit (ce qui arrive) ; si aujourd'hui j'avais eu à la main ne serait-ce qu'une aiguille (litt. si même une aiguille est dans ma main aujourd'hui), vous n'auriez pas pu me prendre.

L'un des brigands (lui) dit : « Tu mens, voici une aiguille. » Le jeune homme a examiné la pointe de l'aiguille et a dit : « Elle est cassée. » Le brigand dit : « Où ça? »

Il (le jeune homme) lui a crevé l'œil. Le brigand a jeté son fusil en criant : « Oh ! là là ! mon œil est crevé. » Le jeune homme a pris son fusil (du brigand), il en a tiré un autre (brigand) qui est tombé. Les brigands se sont enfuis. Le jeune homme s'est sauvé.

Il est venu (chez son père) et a dit : « Papa ! (il est vrai que) l'enfant doit écouter ce que lui dit son père. Aujourd'hui les brigands m'avaient attrapé, et c'est une aiguille qui m'a sauvé. »

Texte II

Sanding'ni a la khalikhaliya safe.

Sanding'takha-ta Allah dula kha tara khalikhaliya safe la. Allah kh'a n-ye : « Yo, n'i kha na ti n-ye : minyan' siti-lingo bô ma, ni dyakhinte nono, ni limoko fe fa, ni susuo fe fa, ni turuma-khe. »

Sanding'kho minyan' n-ye : « I ni nte la bô, dyoman' kha dyan' ? » Minyan' khe suma-m-bô ma. Sandin'kh'a siti.

A takhata dyakhinte dula a ni-feli-n-ding' kiling'. A kh'a n-ye, kho : « I la nono bé me nyi fa. » Dyakhinte a kh'a la nono bè k'a to. Sanding' kh'a takhun'.

A takha-ta susu-lu dula a khe i n-ye, kho : hali dlu si

kamari bètè, îlu bè mi a la felingo fa. Susuo-lu dun'ta ; Sanding'kh'a takhun'.

A takha-ta li-mokho-lu dula, a khe î n-ye, kho, î bè khamari, î mi a la fe fa no. Limokho-lu dun'-ta, Sanding' kha da takhu.

A takha turuma dula, a kh'a n-ye, a kha dandan' Allah dula, ko ā si a sakha keme fen'na. I takhata.

Allah kho kha diakhinte no yit' a la. « Dyakhinte nono feli-n-ti. » « Na ti n kanunte. » Allah kho : « I kha minyan' siti-lingo bô ma yit' a la. » — « Minyan' siti-lingo bô ma feli-n-ti. » « A na ti n khanunte. » Allah kho n-ye : « Felin'fa susuo dun' ! » « Felin'-fa susuo be dyan'. » — « Na ti-n-khanunte. » Allah kho kha felin'fa limoko yit'a la. « Felin'fa limoko be dyan' » — « A yita khanunte. » Allah kho kha turuma khe yita. — « Turuma be dyan'. » — « A yita, n khanute. »

Allàh kho Sanding' n-ye : « I n'i là khalikhaliya safe kha takhà. »

Traduction.

Le lièvre et son talisman de ruse.

Un lièvre s'en alla chez Dieu, lui demander un talisman de ruse. Dieu lui dit : « Oui, si tu m'apportes : un boa attaché à un bambou, du lait de lionne, une calebasse pleine de moustiques, une calebasse pleine de mouches et une hyène mâle.

Le lièvre dit au boa : « Qui de toi et de mon bambou est (le plus) long? » Le boa s'est mesuré au bambou, le lièvre l'y a attaché !

Il (le lièvre) est allé chez la lionne avec une petite calebasse. Il (le lièvre) lui a dit : « Tout ton lait ne peut rem-

plir ceci. » La lionne y (dans la calebasse) a mis son lait, le lièvre a fermé (la calebasse).

Il est allé chez les moustiques et leur a dit que, tous réunis, ils ne rempliraient pas sa petite calebasse. Ils y sont entrés, le lièvre l'a fermée.

Il est allé chez les mouches et leur a dit que toutes réunies, elles ne pourraient remplir sa calebasse. Les mouches y sont entrées, le lièvre a bouché l'ouverture.

Il est allé chez l'hyène et lui a dit que si elle voulait l'accompagner chez Dieu, il lui donnerait un cent de choses. Ils (le lièvre et l'hyène) sont allés (chez Dieu).

Dieu dit de lui donner le lait de lionne. « Voici le lait de lionne. » — « Apporte mon ami. » — Dieu dit : « Donne-moi le boa attaché au bambou. » — « Voici le boa attaché au bambou. » — Apporte, mon ami. » — Dieu lui dit : « Et la petite calebasse pleine de moustiques. » — « La petite calebasse pleine de moustiques est là. » — « Apporte mon ami. » — Dieu dit de lui donner la petite calebasse pleine de mouches. « La petite calebasse pleine de mouches est là. » — « Donne mon ami. » Dieu dit de lui donner l'hyène mâle. — « L'hyène est là. » — « Donne mon ami. »

Dieu dit au lièvre : « Va-t-en avec ton talisman de ruse. »

Texte III

Les trois insatiables.

Khe-ba kili a fa kh'a khoi a me fa musu la. Khe do tugu a fa kh'a koi a me fa nyon' la. Khe do tugu a fa kh'a koi a me fa su la bori la.

Mokho sabo takha-ta ben'. I kh'e nyorho nyini-n ka bè khe ta fo. I kho alante-tu kilin' ne ti. I takha-ta dugu mansa saga-ta.

Do kho : « N'i kha na fa musu la, i kha ne fakha. » Do kho : « N'i kha na fa nyon'la, i kha m fakha. » Do kho : « N'i kha na fa su la bori la, i kha m fakha. »

Mansa kho : « N kh'a me. » A kha tura tan'fakha. A kha bè ke subu ni futo ti. A kha domolo ke f'a fa-ta. A kho : « Mansa, m fa-ta. » A kha wo fakha.

A kha kelo su bè to bè la-bo. A kha su la boro ke f'a sege-ta. A kha wo fakha.

A kho saba-nango n-ye : « M be m fan' musu di-l-e ma. »

A kh'a la bata-muso n-ye, a kho : « M be luntan' di-l-e ma bi. » Muso kho : « Awa !. »

Suo kuta. a kho khe n-ye : « Takh'e la m musu dula. »

Khe takha-ta la. Muso f'a n-ye : « I be sala-le sini. » A kho : « khanè son' sala sini. » A kho : « N si khirkhe la n khe la suo la, n s'a la sano ta, in si bori. » A kho : « Awa ! » Muso kha khirkhe la. A kha sano ta, a kha do di sofa-lu ma, î kha da ele. I bo ta. I takha.

Sakho ele-ta, mansa kuni-ta, a kh'a la dyalo n-ye :

« Takha dye fele n'i Kuni-ta ». Dyalo takha-ta. A nata, a kho : « Mansa, mokho n-te dye. » Sufa-lu na-ta, u kho : « Suo du-n-te dye ». Kun'-di-m-fa kho : « Sanu dun-te dye ».

Kha tabulo khosi, kelo bo-ta.

Kabri sakho ma fo sale-fana, i na-ta ba da la. A kha muso khoto-n-dingo tara dye a ni a mama-ringo.

A kho : « Mama, i mi na tege ba ? » Khoto-n-dingo kho : « Bo-n-khoto, n m'i la-tege. »

Fabanda na-ta. Mama-ringo kho : « A la-tege. » A kho : « M ban ! » Mama-ringo a kh'a la-nyori dyi to. A sa-ta.

A kha khe la-tege. A kho : « I be m futu-la lede ? » A kho : « Yo. » I takha-ta.

A na-ta mansa gallo khote to. O gallo dun' ni-n-luntan' na-ta ni man' mansa-khe dya dula fo, a si fakha.

A kha mansa-khe dingo tara kholon' da la. A kho : « Luntan'. » A kho : « I be dun'-na gallo khono? » — A kho : « Yo. » — A kho : « N'i ma mansa-khe dya dula fo a si fakha. » — A kho : « N ma dula lo. »

A kho : « M b'a fal'e n-ye, bari ni n kh'a fo mansa-khe si sa. » A kho-m- « Bari, m fa le mu, ni-n-a sa-ta, i be m futu-la lete? » — A kho : « Yo. »

A kho : « M fa dya be boto-n-dingo kono, wo be sumalo kono, wo be dakha-n-dingo kono, wo be dakha-ba kono. » A kho : « Awa! »

Kantali-la-lu kh'a dye, i takha-t'a fo mansa n-ye.

A-lu takha-t'a kili. Luntango na-ta. Mansa kh'a n'ye : « kho men' be gallu-n-to, i kh'a lon' ba? ». — A kho : « Ai! » — A kho : « I ma n dya dula fo, n s'i fakha. » A kho : « Luntan'! si o lon'? »

A kho : « N'i ma fo, n s'i fakha. » — A kho : Lo, n kh'a fo. » A kho : « A fo. » — A kho : « I dya be boto-n-dingo kono, wo be sumalo kono, wo be dakha-n-dingo khono, wo be dakha-ba kono. »

Mansa sa-ta.

I Kho : « Dyon' be sigi-la mansa no to? » Din'miso : « M be futu-la nin'ma, a e sigi mansa no to. » A futut'a ma. Khe mansaya ta.

Musu sabo be khono ta, mokhi kilin' na-ta a kha safe dara, a kh'a di khe ma, a kh'a di muso men'kha di a n-ye. A kori-ta musu ma men' a be safe di-l-a ma.

TRADUCTION.

Les trois insatiables.

Un homme fut chassé par son père parce qu'il n'était jamais rassasié de femme. Un autre homme fut encore chassé par son père parce qu'il n'était jamais rassasié de mil. Un

autre homme encore fut chassé par son père parce qu'il n'était jamais rassasié de faire courir des chevaux.

Ces trois hommes se rencontrèrent. Ils se questionnèrent mutuellement et chacun dit sa part. Ils se dirent qu'ils étaient pareils. — Ils s'en allèrent trouver le chef du pays.

L'un (lui) dit : « Si tu me rassasies de femme, tu peux me tuer. » — L'autre dit : « Si tu me rassasies de mil, tu peux me tuer. » — L'autre dit : « Si tu me rassasies de course de chevaux, tu peux me tuer. »

Le roi dit : « J'ai compris. » Le roi a tué dix taureaux. Il a donné à chacun (des hommes) de la viande et du couscous. L'un a mangé jusqu'à être rassasié et a dit : « Roi, je suis rassasié. » Le roi l'a tué.

Le roi a fait sortir tous les chevaux de l'armée. Il (l'un des hommes) a fait courir des chevaux jusqu'à être fatigué. Celui-là, le roi l'a tué.

Le roi a dit au troisième : « Je te donne ma propre femme. »

Il (roi) a dit à sa femme favorite : « Aujourd'hui je te donne le passager. » La femme dit : « C'est bien ! »

A la nuit close, le roi lui a dit (à l'homme) : « Va te coucher chez ma femme. »

L'homme est allé coucher (là). La femme lui a dit : « Tu mourras demain, il ne faut pas accepter de mourir demain. » Elle dit (encore) : « Je vais mettre la selle au cheval de mon mari, je prendrai son or (de mon mari) et nous nous sauverons. » Il (l'homme) dit : « C'est bien. »

La femme a mis la selle. Elle a pris l'or dont elle a donné un peu aux *sofa*. Ils (les *sofa*) ont ouvert la porte. Ils (l'homme et la femme) sont sortis et sont partis.

Le matin, le roi s'est éveillé et a dit à son griot : « Va voir là-bas, s'ils dorment. » Le griot est allé (là-bas). Il est revenu et a dit : « Roi, il n'y a personne. » Les sofa sont venus et ont dit : « Le cheval non plus n'est pas là. » Le trésorier (le père de la clef) a dit : « L'or non plus n'est pas là. »

L'on a battu le *tabala*, l'armée est sortie.

(Sans cesser de fuir) du matin jusqu'à 2 heures, ils (les fuyards) sont arrivés au bord du fleuve. Il (le fuyard) a trouvé là une petite vieille et sa petite fille.

Il (le fuyard) dit : « Grand'mère ne veux-tu pas me passer? » La petite vieille dit : « Laisse-moi tranquille, je ne te passerai pas. »

Les poursuivants (litt. le secours) approchent. La petite fille dit (à la petite vieille) : « Passe-le. » Elle (la petite vieille) a dit : « Je refuse. » Elle (la petite fille) l'a poussée dans l'eau et elle est morte.

Elle (la petite fille) a passé l'homme (le fuyard) et (lui) a dit : « Alors, m'épouses-tu? » Il dit : « Oui. » Ils (l'homme et ses deux femmes) sont partis.

Il (le fuyard) est arrivé dans un autre village. Dans ce village-là, le passager, qui ne peut dire où se trouve l'âme du roi, est mis à mort.

Il (le fuyard) a trouvé la fille du roi au puits. Elle (la fille du roi) (lui) a dit : « Passager rentres-tu dans le village? » — Il a dit : « Oui. » — Elle a dit : « Si tu ne peux dire le lieu où se trouve l'âme du roi, tu seras mis à mort. » Il dit : « Je l'ignore. »

Elle dit : « Je vais te le dire, mais si je te le dis le roi mourra; or le roi est mon père, s'il meurt m'épouseras-tu. » — « Oui », dit-il.

Elle dit : « L'âme de mon père est dans un petit sac, lequel est dans une outre, laquelle est dans un petit pot, lequel est dans un grand pot. » Il a dit : « C'est bien. »

Les gardes l'ont vu (le passager) et sont allés prévenir le roi.

Ils sont allés appeler le passager, il est venu. Le roi lui a dit : « Connais-tu la coutume (litt. la chose) de ce village? » — Il dit : « Non. » — Il (le roi) dit : « (C'est que si) tu ne peux dire où se trouve mon âme, tu seras mis à mort, passager le sais-tu (où se trouve mon âme?) »

Il (le roi) dit : « Si tu ne le sais pas, tu seras mis à mort. » — Il (le passager) dit : « Attends que je le dise. » — Il (le roi) dit : « Parle. » — Il (le passager) dit : « Ton âme est dans un petit sac, qui est dans une outre, qui est dans un petit pot, qui est dans un grand pot. »

Le roi est mort.

Ils (les gens du roi) ont dit : « Qui va prendre la place du roi ? » La jeune fille (du défunt) a dit : « Je veux être épousée par celui-ci (le passager), il prendra la place du roi. » Il l'a épousée et est devenu roi.

Les trois femmes (étant devenues) enceintes, vint un marabout qui fit un talisman et le donna à l'homme (au mari) pour qu'il le remît à celle qui lui plaisait le plus. Il (le mari) n'a pu décider à laquelle le donner.

Texte IV

Khe khoto ni a dingo-lu sabo.

Khe kho kili be na sala, a kha a dingo-lu sabo kamari. « N na nafulo bè be nyi boto saba ne to. Wo kho, a kha do di i kilingo kiling' ma a kh'e n-yeng' : « Kowo-kholemango alu khana i fele fo ni n sata. »

Fankama sa-lingo i kenye-ta kh'e la boto-lu file min' di-ta i ma. Somo a kha banko tara a ta to ; tamba kha khulo tara a ta to ; sambanango kha sano tara a ta to.

Fulo kho : « M fa la nafulo mu sanu ne ti, nte-lu sabo le kafo mu sanu ti. » — « Mume, î dokho kho, fo sahali m fa a kha-m-bè ta di a la ke-tale, nte bin'-ta sano ti, n tala le mu ».

Soma kori-ta kh'e la bin', î takha-ta ka tara mokhi ma, vo mu lon'-na ba ti a la tombeno-lu to. Mokho kke î ladyigiya, kh' a la gada bula futo tabi-la î n-ye, a ni bakhoton' subo ni a la dyongo-ke ta mu.

I be lombi-nding' kunango-lu simbo to kasa-ling', fakha-kiling' sabo man' makh' a la. Soma kho : « Ni nte mu, me nyi kini domo, a ni wulu subo le dara-ta, a m' a-n-ke ba-khoton' subu ti. » — « Tamba kho, nte fana me makh' a la, khatugu gada-ndingo, men kh' a tabi, a be sa-n-to-fen'-gole to ». — « Dokho kho, ni nte le mu, nte me ma-kha dyanga-din' na dagini na. »

Mokho mu mokho khalikhali ti, a i la-me-ling' da la : o takha-ta kawa-ling' a luntango-lu birin' min' fo Wo kho a kh'a na kili a la bungo la. Tumo min' ni a takhun' bété ta a henet'a n-ye ke i doron' ne mu.

« M b'e tara-la, i kh' a fo n-ye, ni a tara-ta ni min' dye « fo-lin' ko m fa le mu, ni wo le kha m vulu ? » — « Na « kho, a n-ye : Nding', n taran' be tu-lin' ma-n-ding' soto, « tumo min' ni dyinno wata n ma, a kho ni n-ye : « Kha « so-kho-la, ding'-khe ba si bo i to. » Miri kunnan' kho n « khe me ke o te dingi fa ti, khatugu fatama-khe le mu, « ni a la dyon'-khe kafu-ta ».

Mokho a la dyon'-khe kili, a kh' a ba-khotongo ta, a kh' a n-ye : « I be hene mante-lin' bèté kho i kha ba-koton' « ne di n ma fo wulu ! » — Dyon'-khe kho « M fa, a nya « fele ba-kotongo la kuwo min' ni kh' o d'i ma : ne na wulo-« lu do ni n na ba-lu do ulu-ta suo to i myorhon' bata. Ba « ulu'-lin'-ma a kha koton' vulu, a sata : balo-n-dingo kha « vulo susu kha balu : wo ba-koton' le mu ni-n-kh' a d' i « ma. »

Mokho a kh' a gada-ndingo kili, a kh' a n-ye : « Tonya « le mu kho i be vulu kono le to ? » — « Gada-n-dingo « kho : « M marigi, tonya le mu sa-n-to-fin'-gole dyankha « sagi-m-muto-ling'. »

Mokho sagi-ta kha takha ka tara fakha-kiling' ma saba ma. Wo-lu kh' a n-ye : « Nte-lu na-ta i dule, nte-lu kori-« tè kha bin' n fa la ke tala to. M fa-n-a ma-n-sa, a kha a « boto-ding' di a kilingo kiliding' ma, a da taku-n-ding' ; « a kho n ye, kho nte-lu kana a fele fo-n-a sa-ta. Nte-lu

« *kh' a ke wo nya. N khoto soma a kha bankho tara a la*
« *boto to; n khoto min' dye-n-ti a kh' a ta tara fa-ling'*
« *khurhungo la. Nte kha n ta tara fa-ling' sanu. N khoto-*
« *lu kho, kho wo sanu nte-lu sabo ta ti, kho nte doron'*
« *ta-n-te; nte dun' kho : m fa kha sano ke nte ta boto le*
« *to, a kha di nte kiling' doron' ne ma. Ite kha nte-lu fa*
« *la diyanio fa-tyari nyi to ?* »

Mokho kho : « *N din'-u, feli-n-ti, alu fa taran' be min'*
« *fola. Ite, soma, a kha bankho di min' ma, a taran' b' a*
« *fe kho i kha ke seneke-la le ti; ite a kha kulu boto di*
« *min' ma a kha i tombin khe (i kha safaro ke; ni ite le*
« *mu, n ding', a kha wo sano d'i ma a kh' a lon' ite ke-la*
« *kele-la le ti.* »

« *Dindingo-lu, alu batuli-ke nyi tombinnilo-n-alu fa kha*
« *f' alu n-ye, khatugu alu kilingo kilinding' si na-fa timi-*
« *ling' tara la baro to.* »

Traduction.

Le vieillard et ses trois enfants.

Sur le point de mourir, un vieillard réunit ses trois enfants. « Tout mon bien est dans ces trois sacs », leur dit-il et il remit un sac à chacun d'eux en ajoutant : « Surtout, ne les ouvrez pas avant que je sois mort. »

Le père mort, ils s'empressèrent d'ouvrir les sacs qu'il leur avait donnés. Dans son sac, l'aîné trouva de la terre ; dans le sien, le cadet trouva des cauris et dans le sien, le troisieme trouva de l'or.

Les deux (aînés) dirent : « Cet or c'est la fortune de notre père, cet or nous appartient à nous trois. » — « Jamais, dit le plus jeune : avant de mourir notre père a donné à chacun (de nous) sa part de son héritage, l'or m'est advenu, c'est ma part. »

L'aîné n'a pas pu faire l'accord ; ils sont allés trouver un marabout réputé pour son talent de conciliation. Le marabout leur a donné l'hospitalité et a ordonné à sa cuisinière de préparer le repas avec la chair d'un bouc qu'il a pris à son esclave.

Assis autour des plats fumants, les trois frères n'y touchent pas. « Pour moi, dit l'aîné, je ne mange pas de ce *kini* préparé avec de la viande de chien et non pas de la viande de bouc. » — « Pour moi, dit le cadet, je n'y touche pas non plus, car la cuisinière qui l'a préparé est dans les douleurs de l'enfantement. » — « Et moi, dit le plus jeune, je ne touche pas aux mets d'un enfant adultérin. »

Le marabout, qui était un marabout rusé, écoutait à la porte : il partit furieux de ce que ses hôtes avaient dit. Puis il manda sa mère dans sa case et, lorsqu'ayant bien fermé la porte, il pensa qu'ils étaient seuls, il dit :

« Je te prie, ma mère, de me dire si celui qui est réputé « être mon père est bien celui qui m'a engendré ? » — « Mon fils, lui dit sa mère, j'étais attristée de n'avoir point « d'enfant quand m'apparut un génie qui me dit : « Con- « sole-toi, un enfant, qui sera renommé, naîtra de toi. » « Pensant que mon mari ne pourrait être le père de l'en- « fant, puisqu'il est impuissant, je me suis unie à son « esclave. »

Le marabout appela l'esclave auquel il avait pris le bouc et lui dit : « Que penses-tu m'avoir donné un bouc ou un « chien ? » — « Père, dit l'esclave, voici ce qui en est de l'af- « faire du bouc que je t'ai donné : l'une de mes chiennes « et l'une de mes chèvres ont mis bas dans la nuit côte à « côte. Après avoir donné naissance à un bouc, la chèvre « mourut et ce jeune chevreau téta la brebis pour se nourrir ; « c'est ce bouc que je t'ai donné. »

Le marabout a appelé la jeune cuisinière, il lui a dit : « Est-il vrai que tu es sur le point d'accoucher ? » — La

jeune cuisinière dit : « Maître, il est vrai que je ressens déjà les douleurs de l'enfantement. »

Le marabout revint auprès des trois frères. Le plus jeune de ceux-ci lui dit : « Nous sommes venus chez toi, parce « que nous ne pouvons nous entendre pour le partage de « l'héritage de notre père. Avant de mourir, notre père a re- « mis à chacun de nous un sac fermé et nous a dit de ne pas « l'ouvrir avant sa mort. Ainsi avons-nous fait. Mon frère « aîné a trouvé dans son sac de la terre ; mon autre frère, « que voici, a trouvé dans le sien des cauris et, moi, j'ai « trouvé de l'or dans le mien. Mes aînés disent que cet or « est à nous trois et non pas seulement à moi. Et moi je dis, « en mettant l'or dans mon sac, notre père l'a donné à moi « seul. Dis-nous ce que notre père a voulu dire par ceci. »

Le marabout dit : « Mes enfants, voici ce que votre père « a voulu dire. A toi l'aîné, auquel il a donné la terre, il a « voulu dire que tu fasses un cultivateur; à toi, dans le sac « duquel il a mis des cauris, il t'a conseillé de faire du « commerce; à toi, à qui il a donné l'or, il a voulu dire « que tu fasses un guerrier. »

« Enfants, suivez les conseils de votre père, chacun de vous y trouvera sa récompense (?). »

Texte V

Fama la samato-lu.

Fankama ba kilin', dyamanu ba b' a la, a be nyinya-lin'. Lun'kilin', a la dyon'-kuntigo kha manyo ta galu-n-din' sutuya-lin'to : dyon'-musu-n-din'-no kha bèté, n'a kha dyamano musu beto bè ti. Fankama ba ma-n-lon' kekho dyon'-kuntigi ma manyo kha bèté wo nya.

Lun' kilin' kunnan', manyo dingo tambi-ta fankama ba la bato nya la to, fankama kh'a dye, a kawata a la bè

tèya ma, a kha batu-la do nyini-kha : « Dyon' mu nyi muso bèlè li ? » — A kha dyabi : « I la dyon' kuntigo la manyo le mu. » Fankama tu-ta de-lin' tilo to fo suo ku-ta. A dyon' kuntigo kili, a kha'f'a n-ye a kha takha sagalle mu-ta dyamano dula do to.

Dyon'-kuntigo takha-ta wo sakho-ma ; wo suo to, tumo min' ni mokho bè sinokho-ta, fankama na-ta bungo to kha a la dyon'-ke la manyo tara sinokholin'. A kh'a la samato-lu tu da la.

Wo nya a dun'-ta, a kha dantege manyo n-ye, wo dun' fana kha kasite, a kh'a n-ye : « Fankama ba, ite ma-n-sila saya nya ni i be dyio mina, min'be toli-lin' fu fure la a ni fali fure ? » Fankama dyu su-ta khe la-sagi a bori-to nyina-ta a la samato-lu ku bun' da la.

A na-lin'-ma a la lu, a khe nyonyo dondi, a khe miri, kha nyina a la samato-lu ku, bari a kori-ta fatiya la a fan' kha sagi, a malu-ta kha sufa do bula, a khe samato-lu bula dye.

Tumo min' ni muso kha dye kho fankama nyina-ta a la samato-lu ku, a kori-ta kha fatiya kha di ya ma (1), *sila-ta kha-n-a buwo ; kori-ta kha fatiya kha yele-ma i no to kho ni fankama kha kila bula i nyini-na a s' ita mi ya* (1) *nyini-n-kha. Samato-lu tu-ta manyo la da la no to.*

Tumo min' ni dyon'-kuntigo sagi-ta takhamo la, a khe tiling' a la luo ma takhalinya a la manyo la bungo mafin', bari a lo-ta turun-ding' bugu da la birin' a kka marigo la samato-lu dye.

A miri-ta kh' a marigi be dye a ni ma-nyo « Ha Ngalla ! ni n dun'-ta, n si fulo bé fakha, o si ke ku dyakhu bati. » A khe tiling' takhaling' bun' khote.

Tumo min' ni manyo dingo kha me kh'a khe khe la-sagi

(1) Littéralement, *kha di ya ma* = pour donner lui à, remarquer l'y qui forme liaison, de même que dans cette autre phrase : *mi ya nyini-n-kha* = (on) n'a pas elle questionner ; tandis que plus bas c'est un *g* : *a man ga khanu mume* = il ne l'a plus aimée jamais.

a na-ta a tara, a kh'a n-ye : « Mun' fen' khatu, i fan' man' na i la sāgo fo n ye. » A khadyabi : « Takha fankama a nyini-kha. » A man' dyabi kho vo khumo ma tugun'. Vo tilo danta-lu a man' ga khanu mume.

Manyo n-din' kha kila bula a ma-khe ma, min' ke-ta, a kha takha kha khana khuma nyini a khe ma. Ma-khe nata, khe khe ban', ma-khe a kh'a n-ye : « I ka na fankama dula? » A son'-ta.

Fankama ba kha khe-ba fulo nyini-n-kha kho mun' ku khe la-na. Musu ma-khe kho : « Fankama ba, n kha futu san' nyi mokho ma, a be nyinyalin' ; futo temo to kholongo be dye, a dyio be koiya-lin' a be dyironya-lin', a me dasa mume. Kunnan', a fele nyi mokho b' a fe bi kha n na futo a ni n na kholongo sagi n ma, a khe ban' kh' a la kuwo nya fo n ye. »

Fankama kho khe n-ye : « Khuma kho ! nyi khe na futo a ke-ta bankhu tinya-lin' ti ba, fo dyio le ban'-ta ba, ni khokhe i be i sagi-l' a ma. » — Khe kho : « Fankama ba, futo a be nyinya-lin' bèto, kholong' dyio fana be senuyalin', a be dyiroya-lin' ke kho tuma mi ni nyi khe a kha î san' n na, bari ni me fatiya tugun' kha ate futu sene, kha kholongo dyi bi, birin' n kha dyakhinte sin' no dye kholon' da la. »

Fankama a be dyaradyara-ba a kho : « Nding', i la futo sene, i kh' e la kholong' dyi bi, a kha hene n ye kho dyakhinte sankha-lingo le tambi-ta dye, hali ni-n-a khonkho ni mindokho tun' b'a la a me i la nyo domo a me dyi fana min'. »

TRADUCTION.

Les sandales du roi.

Il était un grand roi qui possédait un grand royaume fertile. Un jour, le chef de ses captifs prit femme dans un

village proche : la jeune femme était belle, la plus belle des femmes du royaume. Le grand roi ignorait que la jeune femme de son chef des captifs était aussi belle.

Or, un jour, la jeune femme ayant passé devant la demeure du roi, celui-ci la vit et, étonné de sa beauté, demanda à l'un de ses familiers : « Quelle est cette belle femme ? » — Le familier répondit : « C'est la jeune femme de ton chef des captifs. » Le roi demeura silencieux tout le jour jusqu'à la nuit. (Alors) il manda son chef des captifs et lui ordonna d'aller percevoir l'impôt dans un certain canton du royaume.

Le chef des captifs partit le lendemain matin ; la nuit de ce même jour quand tout le monde fut endormi, le roi vint à la case où dormait la jeune femme de son chef des captifs. Il laissa ses sandales à la porte.

Puis, il entra, il exposa son projet. En pleurant la jeune femme lui a dit : « Grand roi, ne crains-tu pas de mourir à boire de l'eau corrompue par le corps d'une charogne et le cadavre d'un âne ? » Le roi furieux s'en retourna en courant, il oublia ses sandales à la porte.

Arrivé chez lui, il se reposa un peu, puis réfléchit qu'il avait oublié ses sandales, mais il n'osa pas revenir lui-même et eut honte d'envoyer un *sufa* : les sandales restèrent là,

Quand la femme s'aperçut que le roi avait oublié ses sandales, elle n'osa pas (venir) les lui donner, dans la crainte d'être battue, elle n'osa pas les changer de place pour que, si le roi les envoyait chercher, l'on pût les trouver sans les lui demander. Les sandales demeurèrent (ainsi) à la place (qu'elles occupaient au seuil) de la porte de la jeune femme.

Quand le chef des captifs revint de son voyage, il se dirigea du côté de la case de sa jeune femme, mais il s'arrêta troublé en voyant les sandales de son maître à la porte.

Il pensa que son maître était avec la jeune femme et il s'écria : « Ah, Dieu, si je rentre je les tuerai tous les deux et

ce sera un grand malheur ! » Il se dirigea (alors) vers une autre case.

Quand la jeune femme eut entendu (dire) qu'il était revenu, elle vint le trouver et lui demanda : « Pourquoi n'es-tu pas venu m'annoncer toi-même ton retour ? » — Il répondit : « Va le demander au roi » et ce fut sa seule réponse. Les jours suivants, il ne l'honora pas de sa visite.

La jeune femme envoya un messager à son frère pour l'informer de ce qui était arrivé, afin qu'il demandât des explications à son mari. Le frère vint mais le mari refusa (de lui répondre), alors il lui dit : « Viens chez le roi. » Le mari accepta.

Le grand roi a demandé aux deux hommes quelle affaire les amenait. Le frère de la femme dit : « Grand roi, j'ai vendu à cet homme un champ fertile, dans le milieu duquel est un puits dont l'eau claire et profonde ne tarit jamais. Or, voici qu'aujourd'hui cet homme veut me rendre le champ et le puits et refuse de me donner la raison de cette manière d'agir. »

Le grand roi dit au mari : « Parle ! Le champ est-il devenu infertile ou l'eau du puits a-t-elle tari, que tu veux les lui rendre ? »

Le mari dit : « Grand roi, le champ est toujours bien fertile, l'eau du puits toujours aussi claire et profonde que lorsque cet homme me les a vendus, mais je n'ose plus cultiver le champ ni tirer l'eau du puits, depuis que j'ai remarqué au bord du puits la trace du lion. »

Le roi, frémissant, dit : « Mon fils, cultive ton champ et tire l'eau de ton puits ; je suis persuadé que c'est seulement un lion égaré qui a passé là et même s'il avait faim, même s'il avait soif, il n'a pu manger ton mil ni boire ton eau. »

CHAPITRE IV

Vocabulaire général (1)

A

A, pr. pers. 3e pers. sing. : il, elle, le, la, lui, en : — en annexion avec un nom rend l'adj. poss. 3e pers. sing : — en annexion avec le mot *ta* rend le pr. poss. 3e pers. sing. ; — Tient lieu, parfois du pr. ind. « on »

A, abr. de *Awa*.

À, abr. de *Alu*.

Abada, bada (a.), jamais.

Abarga, barga (a.), merci : syn. *i ni sege, à ni sege*.

Adama (— o), (a.), Adam ; *Adamudin'* = enfant d'Adam, homme.

Afo !, parle, est-ce que ; *afo, dyon' le mu ?* = parle, est-ce un esclave ?

Ai, non.

Aisata (a.), Aïcha, n. p. de femme.

Alasara (a.), après-midi. 2 h. à 5 h., prière de l'après-midi. — Cf. *lakhasakha*.

(1) Pour simplifier, nous avons fait emploi de quelques abréviations, parmi lesquelles : abr. = abréviation ; adj. = adjectif ; cf. = rapprocher de ; n. pr. = nom propre ; pr. = pronom ; syn. = synonyme. — En ce qui concerne l'origine des mots : (a.) = arabe ; (b.) = bamana ; (f.) = français ; (m.) = malinké ; (p.) = peul ; (s.) = soninké ; * = inconnu.

A la suite du nom se trouve, placée entre parenthèses, la terminaison qui lui est d'ordinaire ajoutée pour marquer le singulier ; il suffit de substituer la ou les lettres ainsi indiquées, à la voyelle finale du nom. Exemples : *araba* (-o) = *arabo* ; *dyi* (-io) = *dyio*. — Lorsque le mot se termine par n, la terminaison entre parenthèses doit être ajoutée après cet n', ainsi *kuntan* (-'o, go), lire *kuntan'o* et *kuntango*.

Au cours de l'étude ethnographique et linguistique qui précède, nous avons donné des explications qui éclairent la signification de nombreux mots, nous n'avons pas reproduit ces explications ici, il conviendra de s'y reporter le cas échéant.

Alfatiha (a.), première sourate du Koran.

Alimami (a.), imam, chef religieux et politique.

Alindako, sorte d'aromate provenant du Fouta Djallon.

Alkati (-o), (a.), agent de police.

Alkebu (a.), étrier.

Alkurana (a.), Koran.

Allah (a.), Dieu. — *Allah-do* = dimanche; *Allah-sila* = islamisme.

Alu, pr. pers. 2ᵉ pers. pl., vous. — Rend, en annexion avec le nom l'adj. et le pr. poss. de la même personne; s'abrège en *â*.

Alukunto, guinée (sorte de tissu) : *a. fingo* = guinée filature X, syn. *kunto*.

Alute, forme emphatique de *alu*.

Amadi, Amadu, Amat, (a.), n. p. de personne. — *Amadi Bubu* : variété de gros mil.

Amina (a.), amen.

An', abr. de *an'-nu*.

An'-an', oui.

An'-an', non.

Annabi (-o.), (a.), prophète. — *annabinarhe* (s.), 3ᵉ mois; *annabinarhe khorhone* (s.) 4ᵉ mois. — *a. nyimo* envoyé de Dieu (?).

An'-nu, pr. pers. 1ʳᵉ pers. pl. nous. — Rend, en annexion avec le nom, l'adj. et le pr. poss. de la même personne, s'abrège en *an'*, quelquefois en *in'*.

Ante, forme emphatique du précédent.

Araba (-o), (a.), mercredi. — n. pr.

Arakhamissa, (-o), (a), jeudi. — n. pr.

Ardyana (-o), (a.), paradis.

Ardyuma (-o), (a.), vendredi. — n. pr.

Arsikè (a.), bonheur, chance; c'est d'ordinaire un nom d'esclave.

Ate, forme emphatique de *a*.

Awa (-o), (a.), Eve; abr. *A*.

Awa! Allons! c'est bien! c'est bon. — On entend aussi *Aiwa*.

B

Ba, mère : *ba-din'* = parent; *badinya* = parenté; *bakha-kilin'* = frère utérin; cousins issus des deux sœurs; *ba-kho* = tante.

— animal de race caprine : *ba-khoton'* = bouc; *ba-musu* = chèvre; *ba-sènè* = chevreau châtré.

— fleuve : *ba da la* = au bord du fleuve; sur la rive; *ba kho* = la rive opposée à celle sur laquelle on se trouve; *ba-din'* = rivière; *ba-bulu* = affluent; *ba fa-ta* = le fleuve coule à pleins bords; *badyigi-ta* = le fleuve baisse; *bayele-ta* = le fleuve monte; ba *dya-ta* = le fleuve est à sec; *babiti* = jeter un pont; *ba-tege* franchir le fleuve; *ba-fula-be* = jonction de deux fleuves; *ko-fulabe* = jonction de deux marigots.

— grand, étendu, vaste; *wori-ba* pièce de 5 fr. en argent.

— sauter, bondir. Syn. *ban'*.

— est-ce que? (se place à la fin de la phrase).

Baba, papa, père; *baba-n-din'* = oncle, frère puîné du père.

— nom propre d'homme.

— termite, cf. *bakhabakha*.

Badan' (-'o) sorte de moule d'eau douce. — Sorte de mesure de capacité.

Badyo (w.), couverture.

Bafalkoro*, barre de sel.

Baga, avoir tort.

Bagana (-o.), *Acacia astringens*, syn. *dyabe* (s.).

Bagabaga, épouvanter.

Bagha (-o.), bleu foncé.

Bagi (-o.), lèpre, *bagu-to* = lépreux. — tissu dit « guinée ».

Bakha; bagha, barha (-o), mal, venin, amertume, tubercule vénéneux.

Bakhambakha, (-o), arbuste à fleurs blanc jaunâtre; la racine est réputée aphrodisiaque et laxative. Cf. *bondye*.

Ba-la, porc-épic; *ba-la dyolo* piquant de porc-épic. — Sorte de grosse épingle qui sert à se gratter la tête, employée par les porteurs de tresses.

Bala, espèce de xylophone, *bala-fo* = jouer du *bala*; *bala-fola* = joueur de *bala*.

Bala-de, poutre.

Balamayaro, bijou.

Balan', accrocher; fermer avec une serrure. — (-'o), pinces.

Bali et balin', suffixes privatifs.

Balu, vivre, se nourrir. — (-uo) = aliment, provision.

Bamba, s'appuyer des deux mains sur quelque chose.

Bambalin' ('-o), sorte de terrasse.

Bamba, tendre, étendre.

Bambarha, huître fluviale.

Bambu, porter à califourchon dans le dos. Cf. *bamu*.

Bambuko, sud : litt. côté du pays de Bambouc.

Bamu, syn. de *bambu*.

Ban', finir, terminer, cesser; être mort; refuser. — Ample. — (-'o), fin, terme. — ('o.) palmier nain. — Sauter, bondir, syn. *bara*, *ba*.

Bana, maladie : *bana-ba-to* = maladie; *bana-ba* lèpre; dernier mois de l'année. — *bana salo* = fête du sacrifice des moutons.

Banana, banane.

Banan' (-'o), fromager, on dit mieux *bantin'o*.

Bandari (a.), drapeau.

Bamfula (-o), (b.), bonnet à deux pointes.

Banko, bankho, ban'o, terre glaise employé pour la construction des cases. — syn. *borho*.

Banta (-o), dehors, *bantan'-to* = à l'extérieur.

Bantin' (-'o), fromager, kapokier.

Bape (-o.), sorte de piège, consistant en un objet lourd placé de façon à écraser l'animal qui, en happant l'appât, en détermine la chute.

Bara, sauter, bondir; syn. *ban'*, et *ba*.

Barama (-o), marmite en fonte.

Barambakha, arbre.

Barankun' (-'o), sorte de calcaire maritime employé pour confectionner des collyres.

Barga, merci et remerciements.

Barga-la, remercier.

Barha, travailler; *barha-la* = travailleur. — (-o) travail *barha-kun'-tigo* = surveillant.

Baghabagha (-o), fourmi, termite. — arbre, cf. *bondye*.

Barka, force : *barkhanin'* = fort, *barkantan* = faible. — n. pr. d'esclave.

Bari, mais.

Barin' (-'o), oncle et tante, du côté maternel.

Barsa (-o), côte, côté, flanc.

Baruma (-o), fourche.

Basa (-o), lézard. — Plante dont les graines servent à faire des chapelets préconisés contre les tournements de tête des enfants.

Basan', mêler; embrouiller; acheter — *basambarha* = acheteur.

Basi (-o), couleur jaunâtre, tirant sur le marron; *b. khoyo* = *b.* clair: *b. fiman* = *b.* foncé. — mets analogue au couscous. — remède en général.

Bata (-o), sorte de grande calebasse fermée. — sorte de tambourin. — tabatière. — ombilic. — demeure, chez. — *bata-muso* : femme préférée d'un polygame.

Batarhè, lettre missive.

Batu, suivre; obéir à; adorer. — *batu-ya* = obéissance, adoration; *batu-la* = suivant, adorateur.

Bayan' (-go), tenailles, pinces, syn. *balan'*, *boyen'*.

Be, être, exister, se trouver en un lieu; auxiliaire de conjugaison que l'on trouve, parfois, sous la forme *i*. — se rencontrer, s'accorder, syn. *ben'*.

Bè, chacun, tout. — organe sexuel de la femme, syn. *bee*.

Bee, organe sexuel de la femme, syn. *bè*, cf. *buto*.

Bekha, begha, berha, beka, bega (-o), animaux domestiques.

Bele (ngo), canne. — gravier, syn. *bere*.

Belebele, très grand, très gros. — (-ngo), vantard.

Belen' (-'o), digue, barrage, syn. *bili*.

Bemba (-o), grand-père. — *Lannea acida*, donne des fruits comestibles de la grosseur d'un grain de maïs : écorce tinctoriale.

Ben', se rencontrer, être d'accord. — (-go), paix, accord. — *ben'-khe* = oncle, *ben'-musu* = tante, syn. *bingi*. — *o ben'-ta* = d'accord, ça va bien. — syn. *be*, *bin'*.

Bene (-o), flèche, alène. Cf. *benyè*, *bien'*, *bine*.

Ben'-tan' (-go), édicule pour les flâneurs, dressé sur la place publique, syn. *ben'-ta* (-o) cf. *wa*.

Benyè (-o), flèche, syn. *bene*, *byen'*, *bien'*.

Be-ra (-o), place publique.

Bere (-o), gravier, pierre; montagne. *b. marhan'* = pierre friable, sorte de terre ocreuse que les femmes enceintes mangent. — *sa-m-bere-nin'* = grêle.

Besa (-o), pièce de tissu ; *b. fin'* = pièce de guinée.

Besen' (-go), (a.) mosquée.

Bètè, bon, beau, honnête, vertueux, vrai. — (-o) élite. — *bete-ya* bonté, beauté.

Bete-non', épaté, syn. *biti-non'*.

Beton', encore, jusqu'à présent.

Betu, d'abord.

Bi, aujourd'hui. — tomber, cf. *boi*.

Bien' (-'o), flèche, cf. *bene*.

Bi-la (-o), bande d'étoffe servant de vêtement aux garçons non encore circoncis. — laisser, syn. *bula*.

Billahi (a.), juron : par Dieu.

Bili (-o), paille tressée pour couvrir les cases. — levé de terre, cf. *belen'*, terrasse.

Bin' (-'o), herbe verte. — être d'accord, syn. *ben'*, *be*...

Bina (m.), foie.

Bimbrin' (-'o), sorte de mil.
Bine, flûte, cf. *bene*.
Bingi, tante paternelle. — *bingi-lingo* = neveu.
Binyama-fin' (-o), caoutchouc.
Binyè (-o), flèche, cf. *bene*.
Bire (-ngo), (s.), sorte d'abri sommaire ; hangar ; verandha. — case des circoncis.
Bi-tan' (-'o), beau-parent. — *bi-ta-n-ya* = alliance.
Biti, couvrir ; couver ; traire ; se prosterner. — (*-ngo*), pigeon ramier.
Bitinkan' (-'o), couverture syn. *biti-ran'*.
Bitinon', épaté, syn. *betenon'*.
Biti-ran' (-'o), couverture.
Bitugu, avec la négation = ne... plus.
Blisi (a.), sorte de génie malfaisant.
Bô, bambou.
Bo, sortir ; enlever ; disparaître ; rôtir ; séparer ; diviser ; atteindre. — *kun' bo* = se racheter ; *furu to-bo* = muer ; *bo-n-khoto* = sors de sous moi = laisse-moi tranquille.
Bobo, muet, syn. *bubu*. — plante tinctoriale.
Bogho, boue, terre. Syn. *borho*.
Boi, cf. *boy*. Syn. *bi*.
Boli (-o), sorte de gourde en forme de bouteille dont on se sert pour fabriquer le beurre, syn. *bolon'*. — *boli-m-bata* (-o), sorte de guitare à l'usage des captifs.
Bolon' (-'o), comme *boli*.
Bombo (-ngo), menton. — *bo-n-si*, barbiche syn. *bu-si*.
Bon', verser, répandre, laisser couler. — (-'o), sorte de rapace, aigle, charognard.
Bo-na, ressemblance, apparence.
Bondye et bakhambakha sont des arbres qui croissent dans les terrains humides. Leurs branches flexibles sont employées par les Khassonké pour confectionner des nasses dont ils font usage, notamment, en avril, pour la pêche des mares de Kunda. La graine du *bondye* donne un poison nommé *funya* par les Bambara qui s'en servent pour empoisonner les flèches.
Bonson', effilocher.
Bora, barbiche.
Borè (-ngo), parc à bœuf. — pigeon du Félou.
Borho, broche, cheville. — terre, argile, poussière, cf. *bogho*.
Bori, courir, s'échapper, s'enfuir. — *bori-la* = déserteur.
Boroge, femelle stérile.
Bosi, ravir, extorquer, dépouiller, cf. *busu*.
Boto, sac.
Boy, tomber, s'écrouler, se coucher en parlant des astres, *tili-boyo* = occident ; *boy-khan'* = pillage. Cf. *boi* et *bi*.
Boyen' (-go), syn. *bayan'*.
Bransan' (-o), *Acacia albida*, syn. *balansan'*.
Bu (-uo, -wo), excrément, fiente. — *bu-do* = anus ; *bu-ke* = fienter. — résidu quelconque.
Bubu, muet, cf. *bobo*. — C'est le surnom donné au singe par les indigènes.
Bu-de, tubercule du nénuphar.
Budo, corne d'antilope *da-ge*, servant de trompe.
Bugo, frapper. syn. *buo* et *buwo*.

Bugu (-o), paillotte, mauvaise case, simple abri en chaume — brouillard. — couver, gonfler, prendre du volume.

Bugusaba (-o), perle en forme de petite poire.

Buguti (-o), poudre fine. — *b.-dye* = cendre.

Bula, laisser, abandonner ; mettre ; quitter; ordonner de faire; syn. *bila* (*b.*).

Bulagi (-io), assassin.

Bulu (-o), main, bras (voir le vocabulaire spécial).

Buluku, circoncire.

Bulun′ ('o), sorte de vestibule constitué par une case à double entrée.

Bumba, grand et gros; énorme; abondant.

Bumu (-o), arbre dont le nom scientifique nous est inconnu.

Bun′ (-'o, go), case, maison. — *bun′-da-la* = faiseur de cases, maçon. — *bun′-da* = baie de la porte d'une case.

Bun′, transpercer par une arme, par une flèche. — toucher le but. — grand, gros, vaste, ample.

Buna, poudre : *gidi-buna* = poudre à fusil. — duvet, soie : *bantin′-buna* = bourre de fromager; *bunkun′-buna* = bourre de *bunkun′*. — *kun′ buna* = tête ébouriffée.

Bun′-do, scorpion.

Bunkun′ (-'o), *Bombax buonopozense*.

Bunya, honneur, hommage; don, cadeau offert en hommage. — honorer, faire hommage de, rendre hommage à.

Buo, frapper, syn. *bugo*, *buwo*.

Bure (-ngo), *Dalbergia Humbergia*.

Buri, couvrir, cf. *biti*.

Buru, enterrer, cf. *buri*, *biti*. — (*-o*) pain.

Busa, baguette.

Busu, dépouiller un animal, cf. *bosi*.

Buti, pet. — *buti-ke* = péter.

Buti-ran′ ('o), couverture, cf. *biti-n-kan′*.

Buto, parties sexuelles de la femme, cf. *bee*.

Buy, source.

Buya, pantalon à larges plis.

Byen′ = flèche, cf. *bene...*; parties sexuelles de la femme, cf. *bee*, *buto...*

D

Da, orifice, bouche, ouverture ; — *da-khala* (-o) = bec ; *da-fula-khulu ma* = fusil à pierre à deux coups; *da-la-ma* = blessure ; *da-la-sigi-la* = portier; *a da kha di* = c'est bon marché; *a da kha dyakhu* = c'est cher. — *da de* = se taire; *da-ma* = bavard; *da-mu-n-tu-fen′* = litt. : qui ne parle pas = animal; *da ma gardyo* = termite. — bout, extrémité, commencement et fin. — Voir le vocabulaire spécial.

Da, darha, dara, dra, faire, fabriquer, créer. — *khirkhe dra-la* = sellier. — Tisser : *gese dra-la* = tisserand.

Da, n-da (-ngo), suffixe servant à former les noms de lieux dérivés des verbes.

Dâ, sorte d'*ibiscus* dont les feuilles ont le goût de l'oseille et sont

utilisées comme légume vert. Avec les graines on prépare le condiment appelé *dâ-tu*. — Une variété fournit une sorte de chanvre.

Daba (-o), sorte de houe. — punaise.

Dabo, montrer, indiquer.

Dakha, darha, pot. — campement. Cf. *darha*.

Da-kh'oi, espèce d'antilope; *d. sange* = troupe de *d*.

Da-la, rive, bord. — (*-o*), lac. — coiffure.

Dalasi (m.), pièce de cinq francs en argent.

Dali, s'accoutumer. — faire connaissance avec quelqu'un. *dali-kwo* = habitude.

Da-ma, bavard. — *da-ma-n-te* = qui ne parle pas. — *da-mu-n-tu-fen'* = animal (litt. : qui ne parle pas).

Damba, épaule. — *damfa-tan'* = aile.

Damba-n-dan', puits aurifère.

Damfa-tan' = aile. Cf. *damba*.

Damfurun' (-'o), fronde.

Dan', ensemencer, compter. — *dan'-na* = compte.

Dandan', accompagner, suivre, conduire.

Dantanrhe, précipice.

Dantege, s'expliquer sur le but que l'on poursuit.

Darha (-o), pot en terre cuite : *dyi d.* cruche. — campement. Cf. *dakha*.

Darhase, drase, arbre à résine. Cf. *drase*. — donne un excellent charbon utilisé pour la fabrication de la poudre.

Dasa, manquer, faire défaut, tarir.

De et da-de, se taire, garder le silence.

Dege (-o) (b.), mets composé de miel, couscous et piment.

Degene (-o), corail.

Degu, souffrir.

Dema, aider. — *dema-li* (*-o*), aide, secours.

Den', accrocher, suspendre.

Dese, creuser, évider. — *dese-lan'* (-'*o*), herminette. — *dese-subo* mollet.

Di, petit. Cf. *dokho*. — être agréable au goût, doux ; *fitimin'* (-go) = sucrerie (pour *fen' dimango*). — donner. — comment.

Dia, se chauffer, dessécher. Cf. *dya*.

Dibi, obscur. — *dibi subu* = viande grillée.

Di-folo, période de brumes en novembre.

Digamu (*-o*) (s.), parole. — *digamu-bala* = *diga-bula* = bavard.

Digi, entrer dans, enfoncer. — enseigner. — apprendre.

Dimi, souffrir.

Di, din', n-din', lin', rin'... petit, enfant.

Dingun', dormir, sommeiller. — (-'*o*), sommeil.

Dinke, dinkhe, dinghe, dinge, din''e, dine... trou ; *ba dine* = bas-fond ; *kurhu d.* caverne ; *tulu-d.* trou de l'oreille. — *kholon' dyikhon* = profondeur du puits.

Dio (-ngo), prix du sang ou de l'âme d'une personne assassinée.

Disi (-o), turban, écharpe. — fruit du rônier.

Do, un peu ; un, certain ; autre. — se tenir debout, s'arrêter, syn. *lo*. — là.

Dobo, enlever de dessus, syn. *dombo*.
Dobala, amincir (pour *do bo a la*).
Dogi, courber.
Do-lin′ (-go), hameçon.
Dolo, bière de mil.
Domilin′ (-go), en chaleur (vache).
Domo, manger, *domo-la* (-o) mangeur ; *bin′-domo-la*, herbivore ; *subu-domo-la* = carnassier.
Don′, danser. — (*-go*), danse : *sinya-lo-dongo* = danse de nuit ; *donla* = danseur.
Don′-ki-li (-o), chanson ; *don′-ki-li-la* = chanteur.
Doni, porter sur la tête. — (-o), charge. — *d. ta-la* = porteur. — *d. balo* = coiffure de femme du Khasso.
Donto, emprunter, prêter.
Dokho, dogho, dorho, doko, dogo, do... peu élevé, bas : *dokho-ya* = rendre petit.
Dokho (gidi-), canon de fusil.
Dorhoma, pièce de cinq francs en argent. — bague.
Doroke (-o), blouse ; *lonmanson′ doroko* = blouse brodée, syn. *doroko sorho-lingo*.
Doron′, dron′, seulement.
Drame (-o), arbre donnant des fruits en grappes, de la grosseur d'un raisin et d'une belle couleur jaune nacrée à maturité, extrêmement sucrés.
Drase (-o), *Commiphora africana*, arbre à gomme odorante : *d.* — *kambaro* = gomme de *drase*.
Dualel, *Ficus sp.* syn. *dualing′*.
Dube, éteindre.
Dugu, terre ; *d. kulo* = sol ; *dugu-ma* = à terre. — se cacher, se blottir. — *dugu ta-la* = minuit.
Duguta (-o), *Cordila africana*.
Dula, dulé, lieu, endroit où se trouve une personne ou une chose, syn. *dyan′*.
Du-len′ (-go), sombre.
Duna (a), monde.
Dun′, entrer, pencher, chasser. — et. — profond.
Dumbu-n-din′ (-go), gargoulette.
Dundun′ (-′o), tambour que l'on porte suspendu à l'épaule. — coq, syn. *dono*. — *d. mene-sogho* = lumière du fusil à pierre. — *d. khalan′* = guêpe. — *d. konye* = scorpion. — *d. furu*, sorte de tambour à l'usage des femmes.
Dungare (-o), miroir.
Dunkan′ (-′o), tambour que l'on porte sous le bras.
Duntan′ (-′o), passager, syn. *luntan′*, *nuntan′*, *la-mokho*.
Durhu (-o), coude, baie.
Dusu (-o), chasseur = *dusu-khe* ; *dusu-ya* = chasse ; *dusu-ya-ke* = chasser.
Dya, *dia* (-o) esprit, âme, image, ombre. — aiguiser. — sécher, être sec. — abr. de *dyigi-ya* dans *dyatigi* = hôte.
Dyabe (s.) *Acacia sp.*, syn. *baga-na* ; *kiti-dyabe* (s.), henné.
Dyaba-gindya, *Acacia*, *sp.* les feuilles sont utilisées en fumigation contre l'enflure.
Dyaba (-o), oignon. — *d. khalo* = pelure d'oignon.
Dyabi, répondre.
Dyabido, charge de bât.
Dya-do, de mauvaises mœurs : *d. muso* = femme publique.
Dyadye ba, sorte de grande herbe.

Dyahannaba (a), enfer. — *d. bantin''o* = ricin.

Dyakhinte (s.), lion, syn. *dyakhunte.*

Dyamba (-o), tabac en feuilles. — *d. dakho* = pipe. — *d. dakhakhalo* = tuyau de pipe. — *d-d-latukhu-nango*, couvercle du fourneau de pipe.

Dyambakhatan' (-'o), *Combretum glutinosum.* Les graines sont comestibles et utilisées comme aliment de famine. La décoction des feuilles est très réputée comme hémostatique.

Dyambe (-o), corps humain vivant.

Dyamfa, trahir. — *dyamfa-tan'* = traître.

Dyagi, blesser, syn. *dyogi.*

Dyagi (-o), crinière. — piège en crins pour prendre les oiseaux.

Dyagun' ('o), arbre à feuilles persistantes, se plaît dans les lieux humides. Fruit rouge sucré comestible.

Dya-kua, bon gré, malgré.

Dyala (-o), senne. — caïlcedrat (*khaya senegalensis*).

Dyali (-o), griot : *dyalirhu-khuma* = parole de griot; *dyaliku-fo-la* = conte, racontar de griot.

Dyalu-fin' (-'o), meurtrissure.

Dyamana (-o), pays, région, contrée.

Dyambarhatan' (-'o). Cf. *dyambakhatan'.*

Dyan', long, loin, là, endroit, lieu d'une personne ou d'une chose. — grand, haut.

Dyanga, ordure, *dyanga-din'* (-'o = enfant adultérin.

Dyangare (s.), maladie. Cf. *dyarhi.*

Dyani, brûler.

Dyappe (-o), tapis de bât.

Dyarhalu ba, morelle.

Dyarhadyarha, trembler.

Dyakha-tu, poivron, tomate amère.

Dyarhi, soigner; guérir. — (-o) maladie. Cf. *dyangare; dyarheli-iro* = médicament : dyarha-lo-la = médecin. — année prochaine.

Dyarhu, dyakhu, dyaghu..., mauvais, méchant.

Dya-tigi (-o), hôte, celui qui donne l' « hospitalité » (*dyigi-ya* = *dya*). Celui qui reçoit l'hospitalité = *duntan', luntan', la-mokho.*

Dye, voir. — *dye khono* = intérieur.

Dyeghe (wula-), lieu désert.

Dyele, ouvrir : monter; rire; hennir.

Dyeli (-o), sang. — *d. silo* = veine.

Dyelu, veine.

Dyendyen', s'égarer, errer. — éparpiller.

Dyibini fana (s.), 5e mois de l'année. — *dyibini lagare* (s.), 6e mois.

Dyi (-io), eau : *dyi khoya-lin'* = eau claire : *d. norho-lin'* = eau croupie ; *sa-n-dyio* = pluie : *fata-d.* eau de mare ; *dyi-bori-n-da* = aqueduc ; *d.-ta-fe* = ce qui sert pour prendre l'eau.

Dyi-fa, poche.

Dyigi (sakha —), bélier.

Dyime, marabout (oiseau).

Dyini, dyimbi, coiffure des femmes wolof.

Dyimu, se pencher en appuyant les mains sur les genoux.

Dyina, aussi.

Dyinne (a.), génie. Syn. *ginne* (-o).

Dyingun', dormir : — (-o), sommeil. Cf. *dingun'.*

Dyogi, dyagi, blesser.

Dyolorho, chaîne.

Dyombo, *Dyospyros mespiliformis*.

Dyon' (-'o), esclave; *dyon-kharu* = 1er mois de l'année, *dyon'-kun'-tigo* = chef des esclaves.

Dyon', pr. inter. qui ?

Dyon'-ma (-ngo), *dyon'-marha-ngo*, *dyoma*, *dyu-ma* adj. inter. lequel, laquelle ?

Dyu (-uo), pointe, extrémité — base, siège — sorte de perle longue en cornaline, souvent portée à la ceinture comme amulette.

Dyube, gué.

Dyun' (-'o), arbre aux branches flexibles, les fleurs très odorantes sont employées par les femmes du Khasso pour bourrer leur chevelure. — liane. — coude d'un cours d'eau.

Dyudyu (-uo), arbre dont les feuilles ont des vertus médicinales. Ces feuilles écrasées sont un bon topique dans la maladie appelée *fonyo* (le vent) caractérisée par une enflure douloureuse de la cuisse ; la poudre des mêmes feuilles est réputée vermifuge.

Dyulu (-o), corde, lien.

Dyurhu (-o), cataracte, torrent.

Dyuto, arbre dont l'écorce est vermifuge.

E

E, toi. — mis pour *be*.

F

Fa, quiconque a autorité sur des personnes; plus spécialement celui qui a l'autorité dans la famille. — père, parce que le père a autorité sur ses enfants. — *fa-ba* = frère aîné du père. — *fa-n-din'* = frère cadet du père. — *fakha-kiling'*, frère consanguin. Cf. *fan'a*. — être plein, être rassasié, remplir.

Fabanda (-o), secours.

Fae (-ngo), taon.

Faha, farha, tuer; casser; briser. — *ta farha* = éteindre le feu.

Fali (-io, -ngo), âne; *f. morè* = âne châtré; *f.-n-din'* = ânon ; *le-fali* = sanglier.

Falin', échanger (-'o) = échange.

Fan' (-'o), sabre; *fan'-dyulo* = ceinturon.

Fan', même.

Fana, aussi.

Fan'a, fanga, fanka, autorité, puissance que l'on a sur les personnes; *fanka-ma*, *fanka-ma-la*, roi. — *fan-tan'* = qui n'a pas de puissance, faible. — *fa-ta-makhe* = homme impuissant (stérile).

Fanda, vivres, aliments.

Fani, mentir ; *fani-ya* = mensonge, *fani-ya fo* = mentir, *fani-ya-fo-la* = menteur.

Fanu (-o), linge, tissu; *fano kukun-go* = guenille : *fana-sigi-muso* = prostituée.

Fata, fata, mare.

Faro, *Bauhinia reticulata*; les lanières d'écorce de *faro* servent à confectionner le costume du *ma-ma-dyombo*.

Fasa (-o), nerf.

Fata, cesser ; protéger; supprimer. — ce qui est plat, tendu. — mare.

Fata-ma, caïman.

Fate, peau, écorce, enveloppe. — *f.-fin'* = nègre; *f. khoyo* = Européen.

Fati, brave; *fati-ya* = bravoure.
Fa-to, fou.
Fatyari, traduire, interpréter.
Fai, jeter. Cf. *fili*.
Fe, calebasse. — préposition signifiant : à, par, avec. — souffler. — *nun'-fe-la* = mouchoir.
Fe, Feli (-o), calebasse.
Fe, fen' (-'o), feng' (-'o) fi, fin'... chose. — *fen'-na bono* = imbécile. — *fitimingo* = sucrerie (pour *fen'-dimango*).
Fene, étendre.
Fengenye, fesses.
Ferhenyen' (ta-) = éclair.
Fète (-o), puce.
Fèto fata, se vêtir.
Feten', cri, éclat.
Fente (-o), gifle.
Fili, jeter. — n. pr. de personne.
Fin', fing', fi, noir; foncé. — être noir. — *fimango* noir, préparation pour le fard. — Cf. *fe*.
Firhi, *firi*, échanger; *firhi la dyarho* = spéculateur.
Firi, fiti (-o), fleur.
Firi-firi, papillon.
Fita-la, Fita-ran', balai.
Fitirho, coucher du soleil; occident.
Fla (tarfade-) (s.), première charge du bât de l'âne; *sigo-fla*, deuxième charge, qui équilibre la 1re.
Fo, dire, parler, raconter. — falloir. — jusqu'à. — excepté. — ou, ou bien.
Foda, migraine (?), cf. *fo-ta*.
Fo-fan', tout à fait.
Foli, jouer, s'amuser. — veillée. — *foli-la* = musicien; *folo-fo* = « faire tamtam ».
Folo, premier. — d'abord. — autrefois.
Folo(-ngo), créneau.
Fonyo, petite vérole. — brise. — sorte de petit mil. — sorte de maladie déterminée par le vent et qui est caractérisée par une sorte d'enflure indurée et gersée située le plus souvent au-dessus du genou.
Forlonge, sel gemme. — (-o) sorte de chapelet musulman fait avec des graines.
Foro, foron', libre; *foro-ya* = liberté; se libérer.
Foro-foro, sorte d'herbe qui sert à empoisonner les lieux fréquentés par les poissons.
Foron' cf. *foro* et *horo*.
Foronto piment.
Fo-ta, front.
Foto, membre viril; *foto-kili* (-o) = scrotum. — navet sauvage.
Fyo-n-to, aveugle.
Fu, prêter.
Fula (-o), deux; *fula-na* (-*ngo*) = 2e = *fula-dya* (-*ngo*).
Fuli, siffler.
Fulama (-o) marteau.
Fundulu, surnager.
Fune, jumeau; albinos.
Funfun', arroser.
Funtano, vapeur.
Funu, enfler, gonfler.
Funye, bousier.
Furdya, divorcer (pour *futu sa* = rompre le mariage), *f.-khe* = divorcé; *f.-musu* = divorcée. — *khono-furdya* = vol d'oiseaux.
Fure (-ngo), cadavre; *f.-son'* = offrande aux morts. — *f.-muta-la* = maudit des morts. — *f.-gallo* = cimetière. — *f.-ku-la* = laveur des morts. — *furegu dyalingo* = squelette.

Furo, terre inféconde.
Furtu, poumon.
Furlansan′, pâlir.
Fu-si, fu-i, rien.
Futa, écume.
Fute et funte, souffler : *ta funte* = allumer le feu. — chavirer.
Futo, jaillir, sourdre.
Futu, marier. — (*-o*) mariage. — *f.-sa* = divorcer, cf. *furdya*. — chaleur. — jardin, champ de culture. — couscous.
Fuyan′ (-o), paresseux, fainéant.
Fuyufaya, *Datura stramonium*.

G

Gada, cuisinière, servante.
Gadyaba (-o), *Sorghum vulgare*.
Gallo, village; *gallu-tigo* = chef de village.
Gana, célibataire; vaillant, brave.
Gangu, crier.
Gara, fil. — coudre; *gara-n-khe* = cordonnier; *garali-la* = couturier. — indigo; *gara-sigi-la* = teinturier.
Garsi, accrocher.
Garun′-garun′ trotter.
Gawa, *Acacia sp.*
Gelen′ (-go), *Acacia sp.*
Gelle, iphène cf. *sembe*.
Genda, fuseau.
Gèno, *Pterocarpus erinaceus*.
Gesè, fil de coton. — *gesè-da-la* = tisserand.
Gesen′, mets ayant pour base du mil concassé.
Getrane (-o), sorte d'aphrodisiaque.
Gidi (-o), fusil; *g.-binyo* = poire à poudre; *g.-dokho* = canon de fusil; *g.-buna* = poudre à fusil; *g.-dyuo* = fût et crosse du fusil; *g.-tulo* = bassinet; *g.-khuluma* = fusil à pierre.
Gidin′-gidin′, tonner faiblement.
Gidyin′-gidyin′, secouer.
Giribe, cuiller en bois.
Girinde, troupe d'éléphants.
Gole, khole, dur, difficile. — canon.
Golorho, cour.
Gombi, rôtir; *sise gombi-lingo* = poulet rôti.
Gode (s.), bracelet.
Godoron′-godoron′ (-go), trou à la base du cou.
Gon′ (-'o), singe cynocéphale, cf. *guwo*.
Gongon′, aboyer. syn. *wonwon′*.
Gomme, eau que l'on trouve dans le creux des baobabs; *gommi to dyio* = médicament préparé avec cette eau.
Gore, parc à bœufs.
Gradye, herbe qui fournit un excellent fourrage pour les chevaux.
Gubo, secret.
Gudari (-o), natte.
Gudya, jeter, lancer, chasser.
Gufo, coiffure des mauresses.
Gun′ (-go), berge, rive.
Gungume (s.), basilic (plante).
Gulu (-o), peau.
Guma (-o), bâton.
Gurho, noix de kola : *g. dyiri* = kolatier; *g.-khe* = kola mâle, amulette contre les maladies vénériennes.
Guwo, singe, cf. *gon′*.

H

Hakili (-o), (a.), esprit, intelligence, syn. *khakili*.
Hamon′ (-go), arbre du Fouta Djallon, duquel on extrait par inci-

sion de l'écorce une gomme très odorante. Cette gomme, pilée avec l'écorce de l'arbre, est enfermée dans l'écorce du fruit du *kakha* et vendue sous cette forme.

Hali, même; pas même. — *hali sa* = pas encore.

Hange (o) (s.), vache.

Hene, croire, puiser, supposer.

Hèra, paix. — *Hèra si-ta* = as-tu passé la nuit en paix? — Syn. *kheri*.

Horon', Horo, libre, cf. *Foro*.

I

I, et. — si; syn. *ni*. — abr. de *si* ou de *be*.

In', ce, ceci, celui-ci; syn. *nin'*, *nyi*, *ni*. — nous, cf. *an'-nu*.

Ikho, comme.

Ilo, rôtir dans un vase.

Insi (— o, — ngo), bœuf; syn. *nisi* et *misi*.

Iri (-o) bois, arbre. — syn. *yiri* et *dyiri*.

Intin' (-go), vase à fond percé de trous, comme une passoire, pour faire cuire la farine à la vapeur.

K

Kaba, empêcher; s'entremettre.

Kabiri, kabre, depuis.

Kadubade, plante dont les feuilles sont employées comme légume vert. Seule la variété dont toutes les parties sont vertes est comestible.

Kafu, ajouter, réunir, se réunir, s'accoupler. — *Kafu-nyorho* = camarade, condisciple.

Kaguso, pistolet.

Kakaran' (-o, — go), lime plate.

Kakandin' (-'o), aumône.

Kakha, *karha*, *kara*, tronc, poitrine; syn. *karda*. — arbre dont les fruits sont comestibles, sphériques et de la grosseur d'une orange moyenne.

Kakhakha-li, rusé, fin; *kakhakhali-ya* = ruse.

Kakhanan' (-'o) plante.

Kakhamasire (s.), hospitalité.

Ka-la, tacheté, moucheté.

Kali (-io), préparation à l'antimoine pour le fard.

Kalikha-li, rusé, fin; *kalikhali-ya*, ruse; cf. *Kakhakha-li*.

Kamari, assembler, réunir.

Kambare, gomme.

Kanda, vivres, aliments; syn. *fanda*.

Kandi (-o) fièvre; syn. *khandi*.

Kandyi (-o), gombo; syn. *khandyi*.

Kanu, aimer; syn. *khanu*.

Kanta, veiller, garder. — *Kanta-li-la* = sentinelle.

Kara, cf. *kakha* = arbre; cf. *gara* = coudre.

Karabe, mors.

Karanan' (-'o-go), plante.

Kar'-da, poitrine, cf. *kakha*; *karda fa muso* = jeune fille.

Karhe (s.) flanc, côté.

Karkarlan' (-'o, -go), sorte de castagnettes en fer dont se servent les griots.

Kari, tel.

Karhu, mentir. — (-o), peau de bouc, outre.

Karu, Karhu, Kakhu... Khaso (s.), lune, mois lunaire. *k. takha-ta* = 27ᵉ jour de la lune; *k. furdurho* = 28ᵉ jour; *sa-n-to-felo* = 29ᵉ jour; *karhu mansinna*: nouvelle lune; *da-lun'-folo* = 1ᵉʳ jour de la lune. — syn. *kharhu*...

Karto, forte natte pour se coucher. — Maudit.

Kasa, exhaler de l'odeur, de la fumée.

Kasanke, ensevelir.

Kase, plante verte employée comme légume; *kase-suma-ku* = *kase* puant.

Kasite, pleurer.

Kaso-la, prisonnier.

Kati, casser, briser, cueillir.

Kato (dyaba-), pelure d'oignon.

Kaiti (-o), papier.

Kawa, être curieux; être furieux; être surpris.

Ke, faire, mettre, placer. — homme, syn. *khe*. — que. — héritage *a-keta*.

Kekho, que; syn. *ke*, *ko*, *kekho*.

Kele, se battre. — (-*o*) bataille, combat, armée, — *kele-n-din'* (-'*o*), combattant. — *k.-tege-lan'* = détente de fusil. — *kele-la* = guerrier.

Keme, cent.

Kèn' (-'o,-go), graisse.

Kene, tendre frais. syn. *kende*, *kren'*. — pubis. — *kente-n-kerho* = aîne. *kene lagha-ya* = hernie. — plaine, *lugu kene* (-*o*) = cour d'une maison.

Kenken', rouille.

Kenten' (-'o), joue; syn. *keten'* (-'*o*).

Kenye (-o), sable; *kenye-kenye-tinti* (-*o*): dune; *kinya-n-sinna* = fossoyeur; *kinyan'u* = tombe.

Keren' (nege-), (-'o), plomb de chasse.

Keren' (-'o), rat palmiste.

Kerkete (-o), *Anogeissus leiocarpus*, la décoction des feuilles donne la teinture jaune si recherchée des Khassonké.

Kerho, presque.

Kese, kesen', brillant, courageux. — graine — amende.

Keso-lon', bouton de vêtement.

Ke-ta, hériter: *ke-tigi* = celui de qui on hérite. — *ke-ta-lin'* = héritier. — *ke-ta-fen'*, *ke-ta-ku* = héritage.

Keu et keku, rusé.

Kika, beaucoup.

Kila, envoyé, messager. — *kila-gala* = commissionnaire.

Kili, quérir, appeler, mander. — un, syn. *kilin'*, *kiling'*, unique; *kili-n-ti* = ensemble; *kilo-n-din'* ('*o*) = orphelin. — œuf; *kili la* = poudre; *foto-kilo* = testicule. — jalousie.

Kin', mordre, piquer. — (- 'o), morsure.

Kini, mets indigène. — *k.-bulo* = main droite.

Kinto, sorte de mil.

Kisi, se sauver.

Kitabo, livre.

Kiti, différend, querelle; *k.-tige* = juger. — se venger. — *k.-dyabe* (*s.*) = henné.

Ko, dos, syn. *kho*. — *ko-kili* = rognon.

Kobi, *Carapa tulucuna*.

Kobo, *Ficus sp.*

Kofo, *Dalbergia melanoxylon*.

Koi, chasser, expulser. — blanc. syn. *koe*.

Kombi, rosée.

Komo-silo, geste pour appeler.

Konkon', frapper, heurter.

Kono, attendre quelqu'un. — ventre. *kono-n-din'* = enfant illégitime, bâtard. — à l'intérieur de, dans, — oiseau. — syn. *khono*.

Koporo, pièce de dix centimes.

Kora, sorte de harpe.

Kordontin' (-'o), arbre ornemental connu pour ses vertus médicinales ; macération des racines contre les maladies vénériennes ; la cendre des feuilles mêlée à du beurre végétal donne une pommade contre le prurigo.

Kori, être faible, être pauvre ; manquer de ; ne pas pouvoir. *kori fati-ya la* = manquer de courage.

Korondome (s.), tabouret, syn. *korn-lobi*.

Koro sigi (-o), domestique.

Korosi, veiller.

Koroso, chapelet.

Kosa-ba khoto, vieille femme.

Koso, frapper avec le poing. — couverture en laine du Maina.

Kotondi (-o), coton ; *k.-dyuo* = pied de cotonnier ; *k.-buna* = soie de coton.

Koton' (-go), est.

Koto-ta, khoto-ta, soulever.

Kren' (pour keren'), frais, tendre, cru, vert, syn. *kene, kende*.

Ku (-o, -wo) fois. — affaire. — queue. — sorte de lèpre.

Ku, baigner, laver. — mauvais. — particule servant à former des adverbes de manière. — *suo kuta* = la nuit est venue.

Ku-din', calme.

Kufo, moisir.

Kufune (s.), bonnet.

Ku-lo-m-bali, ignorant.

Kulu (-o), cauri, syn. *kurhu*.

Kulu, être docile ; *kulu-lin'* = docile.

Kulun' (-'o) mortier. — pirogue, bateau, syn. *khulun'*.

Kuma, kumu, parler ; (-o) parole ; *kumata sa*, raconter, en parlant d'un griot. — grue de Numidie.

Kumba-lin' (-go), genou.

Kumbu, miauler, rugir. — (-*o*) miaulement, rugissement.

Kumbu-Kambo, vigne du Soudan.

Kumun' (-'o), poulailler.

Kun' (-'o) tête : *kun' ba* = orgueilleux ; *kun'-bu-n-ya* = orgueil ; *kun'-to-dono* = troisième charge du bât, celle de dessus : *kun'-sina-n-tango* = chauve ; *kunku tango* = barbiche ; *kughu-fe* = coiffure ; *kun'-te* = sinciput ; *kun'-da-la* = coiffeur ; *kunko-tulu-nango* = oreiller ; *kun' buna* = tête ébouriffée ; *kun'-nanimi-nango* = résille ; *kun'-ne* = cervelle ; *kun'-tigo* = chef ; *kun'-bo* = épilepsie ; *kun-go* = épi ; *kun'-belengo* = gourdin ; *kun'-sio* = cheveu. — huis de la porte, syn. *kon', khon'* ; *kun'-din'* = clef ; *kun'-din'-fa* = trésorier (litt. le maître de la clef).

Kuna, aigre, amer, très pimenté ; *kunan'-kunan' bato* = vésicule biliaire.

Kunkun', (-'o), brousse ; *k.-sito*, baobab sauvage. Fournit la gomme, dénommée *m-bep* par les Wolof, dont on saupoudre le couscous de mil *sanyo* pour en faciliter la déglutition. L'écorce, mise à macérer dans l'eau qui a servi à laver du mil pilé, donne une boisson efficace pour le traitement de la fièvre bilieuse appelée *sae*.

Kunan' (-'o, -go), écuelle.

Kundye, kunye, *Guiera senegalensis*. C'est à la présence de cet arbre

sur le terrain où il a été construit que le village de *Kunya-kari* doit son nom (village des *kunye*).

Kun'-nan', donc, alors. Syn. *kunnan'*

Kuntan' (-'o, -go *Parinarium excelsum*; *kunan'-kunan'-dyi*, boisson fermentée préparée avec les fruits du *kunan'*.

Kunto, guinée (tissu), syn. *alu-khunto*. — épilepsie.

Kuni, s'éveiller.

Kunu, hier, syn. *khunu*. — *kunu-n-kho* = avant-hier.

Kuo-kuto, absolument.

Kuran' (-'o, -go), phalange.

Kuru, kurhu, courbe, rond; ployer.

Kurhu (-o) montagne: *kur'-da* = col; *kurhu-kun'-te* = sommet, cîme; *k.-bulungo* = caverne; *ba sembe to k.* = falaise; *k. karho* = flanc de la montagne: *k.dyuo*, = base, pied; *k. dingho* = vallée; *kur' to sise* = poule de rocher; *k. lepetero* = pierre plate, syn. *kukhu*, *khulu*.

Kurhu (-ngo) cauri. syn. *khulu*, *kulu*.

Kurhuntu, ramper.

Kurti, pantalon.

Kuse, *Ekebergia senegalensis*.

Kuseti (-o), pièce de 5 francs en argent.

Kuta, neuf, nouveau. — (-o) tortue de terre: *kuta fato* = carapace de tortue.

Kuta (suo-), la nuit est venue.

Kutin', kutun', casser, briser. — déjeuner de midi.

Kutu, court, bref, syn., *sutu*, *khutu*.

Kutu-ndin' (-'o) *Vitex cuneata;* par ébullition dans l'eau, l'écorce donne un liquide noir qui sert d'encre.

Kh

Kha, tondre; *khameso* = ciseaux; *kha-tege* = coupure. — particule caractéristique du subjonctif, de l'infinitif — auxiliaire verbal — particule verbale.

Khabila (-o), (a.), famille; *Kh.-kun'-tigo* = chef de famille.

Khabo, nuage.

Khakhanan' (-go), voir *tore*.

Khalan' (-'o), licou.

Khali-bo, porte-plume.

Khali-khali, rusé; *khali-khali-ya* = ruse.

Khalisi (-o), argent monnayé.

Khala (-o), d'une manière générale, la partie résistante des objets; toute chose cylindrique et longue: *logho-khalo* = bûche de bois; *kh.-lilo* = corde d'arc; *khala* = bois de l'arc: *kh.-tili* = quenouille; *daba-kh.* = manche de houe. — *da-khala* = bec, syn. *kala*.

Khama (-o), chef, maître. — Surnom donné à l'éléphant; *khama-rin'o* = jeune maître, jeune homme; *khama-rin' dyarho* = célibataire.

Khamarhe, sorte d'herbe coupante.

Khamon' (-'o), pintade.

Khamora, toile blanche connue sous le nom de: toile des Vosges.

Khan' (-'o), cou; *kh.-gidi* = poignée du fusil; *buru-khan'*, = poignet; *khanaronan'* = collier; *kh.-sogho* = entrée de l'œsophage. — sur, dessus. — identique, pareil.

Khana (-o), iguane.

Khanadyo, interprète.

Khandi, chaud: chauffer.

Khanu, aimer. Syn. *kanu.* — *khanute* = ami.
Khanya, aligner, niveler, rendre identique.
Khanye, ignorant.
Khanya (-o), cire.
Kharho, khakha, kaka, limer.
Kharhando, serrer.
Kharhara (-o), lit indigène.
Kharhole, fronde : *kharhu-li-la* = frondeur.
Kharhu (-o), lune. Cf. *karu.* — huître de rivière.
Khasane (s.), premier mois de l'année ; *kh.-khorhone* = deuxième mois de l'année.
Khaso, nom de pays ; *Khaso-n-go* = habitant du Khaso.
Khata-to, impénitent.
Khati, casser. Syn. *kati.*
Khatugu, parce que. — *mun' fen' khatu* = pourquoi.
Khe, homme (*vir*) : *khe more-ya* = eunuchisme (voir le vocabulaire au mot *mokho*). — Syn. Ke.
Khebarho (a.), nouvelle.
Khete, autre. Syn. *khote.*
Khenkun', aiguiser.
Khindo, ronfler.
Khirkhe, selle.
Khi-r-khuta, jeune circoncis.
Kho, dos. — derrière ; *wo kho* = après, ensuite. — dire. — marigot. Syn. *ko.*
Khoi, khoe, blanc. — expulser. Syn. *koi, koe.*
Khole, dur, difficile, cher... syn. *gole.*
Kholen', tibia.
Kholi (-ngo), (s.), marigot. — pirogue. Syn. *khulun'.*
Kholon' (-go), puits. — *kh.-sin-na* = puisatier.
Kholu (-o), os ; noyau. Syn. *khulu.*
Khon', kon', huis de la porte. Syn. *kun'.*
Khonea, haïr.
Khongho, khonkho, faim.
Khono, ventre, intérieur : *kh.-to-dimi (-ngo)* = coliques ; *khono-ma* = enceinte. — dans. — oiseau. perle. Syn. kono.
Khono-n-din' (-'o), doigt.
Khononto, neuf, n. num. ord.
Khonye, singe noir.
Khonyore, sorte de roseau employé pour la confection des lits indigènes.
Khorho, bosse.
Khosa (-o), couverture du Macina, Syn. koso.
Khosi, frapper. — tirer un coup de fusil. — battre du tambour.
Kkote, autre. Syn. *khete.* — *nya khoto* = autrement.
Khoto, sans. — vieux, ancien.
Kho-to-khulu (-o), sorte d'anneau calcaire employé comme talisman contre le mauvais œil et que les femmes, qui le portent, mettent d'ordinaire sur le derrière de la tête.
Khonton' (-o), est. — saluer quelqu'un. Syn. *khoton' (-go).*
Khulu (-o) coquillage. — montagne. Syn. *khuru, kulu,* os. Syn. *kholu.*
Khulukhalan', arbre ornemental.
Khuma, khumu, parler. — (-o) parole, cri. — *khuma-kha-n-dyakhu* = injure.
Khumu, amer.
Khulun' (-go), mortier. — *khulun'-khalango* = pilon.
Khutin', dur : *tulu khutin'* = oreille dure, sourd.
Khutu. Syn. *kutu.*

L

La, être étendu ; se coucher : *la-tungo* = moment où l'on se couche, et, aussi, moment où l'on est couché. — fourreau. — mettre, placer. — *la-m-bulu-to* = gage.
La-ban', mettre fin, terminer. — (-'o) dernier.
Labarheli, maigre.
La-balu, nourrir.
La-bo, faire sortir, expulser, vider.
La-bori, faire courir ; *khono-la-boro* = purge ; *khono la-bori* = purger.
La-boi, abattre. Syn. *la-boy*.
La-dyambu, raconter (en parlant d'un griot).
La-dyigi, abaisser.
La-kili = *ni la-kili* = aspirer.
La-khali = raconter.
La-khulun' = être vide.
Lakhasakha (-o) = entre 15 h. et 17 h. Cf. *alasara*.
La-lo, arrêter ; faire bâtir.
Lambe, fillette en âge d'être excisée.
La-marha, secouer.
Lambire (-o), ambre.
La-malu, humilier.
La-me, entendre, comprendre.
La-mi, la-min', abreuver ; *su la-mi dango* = abreuvoir.
La-mini, entourer, *laminango* = alentour ; *lamilingo*, = cercle.
Lan', ensemencer ; *lan'-fen'* = champ ensemencé ; plantation.
La-na, amener.
Lana, avoir confiance ; *lana-mokho* = confident ; *lanaya* = confiance.
Landarha, plante du Orodougou, dont les graines servent à faire des chapelets recherchés des marabouts.
La-sagi, renvoyer, faire retourner en arrière.
La-sighi, entourer.
La-sülen, rendre pointu.
La-susu, allaiter ; *lasusuli-la* = nourrice.
La-sutu-ya, raccourcir.
La-tege : retrancher, raccourcir. — faire traverser un cours d'eau.
La-nyori, pousser.
Le, particule verbale.
Lè, marais ; *lè-fali* = sanglier.
Lèbè, lèdè, lètè, alors !
Lefa, van.
Lembere (-o), pigeon vert.
Lepetere, plat, uni.
Li, raser. — (*-io*) miel ; *li-kese* (-o), abeille.
Lili (-o), racine ; veine ; corde d'arc.
Li-mokho, li-mogho, li-morho, mouche.
Lo, se tenir debout, arrêter. Cf. *do*.
Logho, lua, bois à brûler ; *logho khalo* = bûche.
Logho-kun' = semaine.
Lolo, étoile.
Lombi, être assis en cercle, entourer.
Lon', savoir, connaître ; *lon'-ni-la* = savant, devin ; *longo*, connaissance, savoir.
Lu (-o, -ngo), maison et maisonnée.
Lun' (-'o), jour ; *luntandin'* = passager, étranger, hôte.
Lulu = cinq.
Luwalo = fouiller.

M

Ma, homme (*homo*) : voir le vocabulaire spécial au mot *mokho* syn. *ma*. — lamentin. — particule négative du passé. — préposition. —

suffixe marquant le lieu. — préfixe verbal. — suffixe servant à former des adjectifs.

Mabo, gens de caste (voir à l'article *nyamakala*).

Ma-dyigi, abaisser.

Mafan', vers, du côté de... Syn. *mafin'*.

Ma-fele, examiner.

Maika, bonnet du Fouta Djallon.

Mako, maïs.

Ma-kono, ma-khono, précéder. — *Sun'-kharu ma-kono* le mois qui précède le mois du jeûne.

Makha-ma, éléphant; *m.nyi* = dent d'éléphant, ivoire; *m.-lolo* = étoile de l'éléphant, constellation.

Ma-lese, amincir, évider.

Malan' (-'o), gouffre.

Mali (-o), hippopotame ; *mali fule* = roseau.

Malu (-o), décence, pudeur, honte : *malu-ma* = pudique ; *malu-n-te* = éhonté. — riz, *malu-fe* = rizière.

Mama, ancêtre ; grands parents.

Mama-rin' (-'o), petit enfant : *m.-khe* = petit-fils ; *m.-musu* = petite-fille.

Mama-dyombo, magicien (voir à l'excision des fillettes).

Mama, allumer, éclairer. Cf. *menan'*.

Mandilante = ivrogne.

Manghuso, sorte de guinée.

Manorho, panthère.

Mansa (b.), roi ; *mansa-ya* = royauté.

Manyo, jeune mariée.

Marha, être tendre, malléable, liquide, mou. — toucher, palper. — obéir. — ce qui remue ; *marhafen'* = animal ; *marhafen'-dyi* = bouillon de viande. — *marhabalo* = paresseux.

Marha-male (-o) grêle.

Marigi (-o), maître.

Ma-ura, se déshabiller.

Ma-utu, plumer.

Mè, tarder, être longtemps. — dans l'expression *tuma mè*, syn. de *tuma mi*.

Me, saisir, entendre, comprendre. — enduire, syn. *moi*.

Men', qui, que, pr. rel. syn. *min'*.

Menan' (-go) lueur, étincelle, clarté. — *Sa-n-dyi menango* = éclair, cf. *mana*.

Mene-mene, fourmi. — *dundun'-meno* = sorte de fourmi.

Menkon' (-go), *Spondias lutea*. Fruit comestible, les feuilles donnent une teinture bleue.

Menten' (-go), tomate douce.

Merènyè, plante herbacée, croît au bord des marigots, la feuille, duveteuse, séchée et pilée est tœnifuge.

Mesen', mince, fluet.

Mi, mi-n-to, où.

Midio, balance.

Min', pr. et adj. rel. syn. *men'*.

Mi et min', boire. — *mi-na* = buveur ; *mi-na-ba* = ivrogne.

Minkale, poids d'un gros.

Min'-kharu, 10e mois.

Mintin' (-go), poivron.

Minyan' (-go), boa.

Miri, penser. — (-o) pensée.

Mirha (-ngo) bagage.

Misi, bovidé. — *m. sene* = bœuf. — *m. saba-la* = celui qui conduit un bœuf à l'aide d'une longe.

Miso, plomb de chasse.

Mo, peser. — cuire, mûrir, croître, grandir, avancer en âge.

Moi, enduire syn. *me*, *mu*.

Mokhi (-o), musulman ; marabout. Syn. *morho, mokho, mogho, moho, moko, mogo*...

Mokho, Mogho, Moko, Mogho, Morho... personne cf. *ma*. Voir le vocabulaire spécial.

Momi, galette de mil, syn. *gomi* et *womi*.

Mone, rancune; *mone bo* = se venger.

Moni (-o), petit déjeuner.

Monyorho, poivre indigène.

More, châtré.

Morho, cf. *mokho*.

Morho-iri (-o). *Spathodea campanulata*. L'écorce de cet arbre est employée comme celle de *kunkun' sito*.

Moro-moro, arrondir.

Moro (-ngo), brique.

Mu, mun', ce, cela syn. *um'*. — enduire, syn. *me, moi*.

Mukhan' vingt, syn. *mughan', murhan'*.

Muli-muli, doucement.

Mumu (-o), muet.

Murfo-ule (-ngo), écarlate.

Muru (-o), couteau.

Muruku (-o), sorte de courge.

Musu (-o), femelle ; *ma musu*, abr. *musu* (-o, -uo), femme. — *m.-khe tigi* (-o) = f. mariée ; *m.-dimba* = nourrice ; *m.-la-khulun'* = f. non encore remariée ; *m.-dyarha* (-o) = veuve ; célibataire ; *furdya-musu* = f. divorcée.

Mu-ta, prendre, saisir.

Muntan', se plaindre, gémir.

N

Na, venir ; *na...ti* = apporter. — mère : *na-ba* = sœur aînée de la mère, plus généralement toute parente plus âgée que la mère ; *na-n-din'* = sœur cadette de la mère et toute parente moins âgée que la mère. — Syn. *ma*. — préfixe verbal parfois syn. de *la*. — équivalent de *n, ne, in'*... pr. pers. 1[re] pers. sing.

Nâ, sauce.

Na-dindin' (-'o), domestique.

Nafa, être utile.

Na-fa, remplir, combler.

Nafa-de, collier de verroterie.

Nafaran' (-'o, -go), bandeau.

Nafulu, bien, fortune, richesse, marchandise ; *n.-tigi*, riche ; marchand.

Naga-ni-la, berger (dérivé de *nagen'*).

Na-gen', faire paître, dérivé de *gen'*.

Namu (-o), usage, coutume.

Nanan' (-go), joue.

Nani, quatre ; *nani-ma-fen'* = chose de 4 pieds = quadrupède. — insulter.

Narha-narha (-o), hirondelle.

Narha-n-khaso, (s.), 11[e] mois.

Nen' (-go), langue.

Nète (-o), *Parkia biglobosa*.

Nègè (-o), métal, fer — *n.-keren'* (*-go*) = plomb. — *n.-n-din'* = balle.

Nènè (-o), froid.

Neu-la, noyer.

Ngalla, Dieu cf. *Allah*.

Ni, et. — si, syn. *in'* et *i*. — souffle, respiration, âme, syn. *nito*. — syn. *nin', nyi*.

Nie, toute matière gluante et molle. — *kun'-nie* = cervelle, syn. *nee*. Cf. *norho*.

Nilo, cadeau.

Nin', syn. *nyi, ni, in'*.

Nio, part.
Nisi, cf. *misi*.
Nito, souffle, âme, respiration. — *nitu kua* = soupir.
No, pouvoir. — place, trace, *sin' no* = trace du pied — *no-m-fe*, par là;
Nono, lait : *n. kende* = lait frais · *n. kumu* = lait aigre.
Nonkon' (-go), coude, coudée.
Nonsin' (-go), caméléon.
Norho, nua, crasse ; syn. *nurhu*. Cf. *nie*.
Noto, sangsue.
Nughu, légume vert.
Numa-m-bulu (-o), main gauche ; gauche (direction).
Numu, forgeron, syn. *nègè-morho*.
Nun' (-o, -go), nez (voir le vocabulaire spécial). — *nun'-fe-lan'* = mouchoir.
Nungun', polir.
Nuntan' (-'o), plainte d'un malade, syn. *muntan'*.
Nunu (-uo), chapon.
Nurhu (-o), intestin, tripes. — *nurhu-ntan'* (-'o) = lâche. — crasse, syn. *norho*.
Nya, œil (voir le vocabulaire spécial). — visage. — manière. — face d'un objet, d'une étoffe : *nya bètè* (-o) = endroit d'une étoffe; *nya dya-khu* = envers.
Nya-bula, guider, montrer, indiquer.
Nyaga-me (-o), (s.), chameau.
Nyala (-o), écrevisse.
Nyama (-o), ordure ; vermine ; pou de tête. — Cf. *nyanya*.
Nyambi (-o), tubercule, igname.
Nyaniko (-ngo), sorte de mil.
Nyanta, il faut.
Nyanya, gale, cf. *nyama*.
Nyanyi-ya, être content.
Nyarha (-ngo), nid. — fête, noce, joie, ripaille.
Nyarha, se réjouir. — circoncire.
Nyara-le-samaro, perce-oreille.
Nyarha-tu, tomate amère, poivron.
Nyarhi (-o), chat.
Nyègè (-o), poisson, syn. *dyègè* et *yègè*.
Nyegento, guetter.
Nyege-nyugo, plante herbacée.
Nyelenku-le, brillant.
Nyenye-ku, faire des éclairs.
Nyi, bon syn. *nyu-ma*. — pr. dém. ceci, celui-ci, syn. *nyin'*, *nin'*, *ni*, *in'*.
Nyi (-ngo), dent, syn. *in'*.
Nyin', déchirer avec les dents, syn. *kyin'*.
Nyina, oublier.
Nyinan', année actuelle (peut être pour *nyi-n-san'* = cette année-ci).
Nyi-ne (-o), rat.
Nyini, chercher ; *nyini (-ngo)*, celui qui cherche à se marier : fiancé.
Nyini-n-kan', interroger syn. *nyini-n-kha*.
Nyinya, être fertile, abonder.
Nyogo-me, serrure.
Nyoni, indiquer ; *nyoni-bulu-kho-non-din'* = index.
Nyori, pousser.
Nyonyo, se reposer. — pièce de 0 fr. 20.
Nyongi, s'agenouiller.
Nyon' (-go), céréales diverses : mil. *nyon' tuo* = enceinte en tiges de mil.
Nyon'-goton', s'accroupir.
Nyorho, pareil, semblable; *nyorha-m-fe* = ensemble; *mu nyorho* = combien ?

Nyun', charger quelqu'un, lui mettre un fardeau sur la tête ; se mettre en posture pour être chargé. — Cf. *Nyongi*.
Nyugu-nyugu, Pléïades.

O

Oron' (-'o, -go), cf. *foron'*, libre.

P

Papakaye (f.), papayer.
Patata (-o), patate.
Pun' (-go), (f.), pont, Cf. *sala*.

S

Sa, moment, instant : *sa-sa*, de suite ; *sa-di*, *sa-ni*, *san'-ni*, bientôt. — beaucoup, davantage syn. *sasa*, *tyama*, *kika*. — mourir, syn. *sala*, *saha*.
Sâ, serpent.
Saba, trois. — tendre en tirant. — tendre = donner.
Saban'(a), *saban' fana* (s.) = 7[e] mois ; *saban' lagare* (s) = 8[e] mois.
Sababu, à cause de.
Saballe (-o), impôt, tribut ; syn. *sagalle*.
Sadarha (a.), aumône ; *sadarha-la* = charitable ; *sadarha-tara-la* = mendiant.
Sada (-o), tas.
San' (-'o), année ; *san' 'o san'* annuellement ; *nyinan'* = année présente (*nyi-n-san'* = cette année-ci) ; *sakhu* = année dernière (*sa-n-kho*) ; *sa-n-kungo*, hivernage. — ciel : *san'o to* = en haut ; *san'-kulo* voûte céleste ; *s.-khaliman'* = tonnerre ; *s.-menyenko* = éclair ; *s.-dyio* = pluie ; *s.-gidyi-gidyi* = tonner faiblement ; *s.-feten'* = tonner fort. — vendre.
Sae, saye, sadye, *Acacia, sp.*
Sae fin', *Acacia verek*.
Sae, fièvre bilieuse.
Safe, écrire ; (-o), écrit, talisman, amulette des marabouts. — *safe-li* = écriture ; *safe-li-la* = écrivain.
Safunu (-o), savon.
Sagalle, impôt, tribut. *s.-tigi* = contribuable : *s.-muta-la* = percepteur.
Sagata, gagner un lieu, atteindre, rejoindre. — Saillir en parlant du bélier et du taureau.
Sagi, huit. — rendre, retourner, revenir en arrière.
Sago, volontiers ; plaisir.
Saha, mourir, syn. *sa*, *sala*.
Sakha (-o), marché.
Sala, mourir, syn. *sa*, *saha*. — pont.
Salan' (-go), natte pour se préserver de la pluie.
Sali (-o), prière et fête musulmanes. — *sale fana* = 1[re] prière, à 2 h. après-midi ; *sali fla-te-kharu* = mois entre deux fêtes.
Saku-ra, aigrette.
Sama, hivernage.
Sama-ta (-o), sandales. syn. *saba-ta* et *saba-ra*.
Sami, coïter.
Sanan', *Omphalobium africanum*.
Sange (da-khoi-), troupes d'antilopes.
Sanko, perdre, s'égarer.
Sansan' (-go), palissade, haie.
Santi, peigner ; *santi-ran'* (*-go*) = peigne.
Sa-n-to-fen', litt. chose de la naissance = enfantement ; *sa-n-to-feu gole* = travail d'enfantement.

Sanu (-o), or ; *sanu korongo* = perle en verre doré.

Sanyo, mil.

Sarafate, sorte d'herbe.

Sarha, payer. — (-*o*) paiement. — (-*o*), pastèque. — (-*o*), ovidé *s.-dyugu* = bélier ; *s. musu* = brebis ; *s.-lingo* = agneau ; *s.-hutu* gigot. — *s.-tio* = laine. — *s.-sene* = mouton.

Sarhati, manquer, faire défaut.

Sari, être fâché.

Sasa. beaucoup, syn. *sa*, *kika*... — maintenant. — débroussailler ; défricher ; *sasa-li* (-*o*), défrichement.

Se, arbre qui donne le beurre végétal. syn. *si* ; *se tulu* = beurre végétal.

Sede, témoin.

Sagatamare, médius.

Sègè (-o), soude.

Sege, fatigue. — *Ini sege* dit-on à quelqu'un qui peine, qui travaille, litt. cela équivaut à « tu peines, tu travailles » et c'est un souhait; « bon courage » pour accomplir ce que tu fais).

Segen', être fatigué, las. — fatigue.

Sege-lin', (-'o), rapace, sorte d'aigle.

Segentili-la, boîteux.

Seghene, (-o), *Balanites ægyptiaca*.

Sekhun', sekho, année dernière. Syn. *sakhu*.

Sembe, (-o), côté ; *sembo to* = à côté de... — *Grewia betulifolia* : le fruit cuit jusqu'à consistance de pâte est mis au fond des outres pour parfumer le beurre.

Sènè, châtré. — culture ; cultiver = *sene-ke ; sene-ke-la* : cultivateur.

Senene, saigner, perdre du sang.

Sèno, *Ximenia sp.*

Seppe, (-o), source. Syn. *buy*.

Serho, *Ficus sp.*

Serhu-ya, approfondir, être profond.

Serketane, (-o), sorte de parfum.

Sete, (-o), caravane.

Si, vivre, pouvoir, arriver, devenir, vaincre, passer la nuit — (-*io*) tout ce qui pousse sur le corps de l'homme ou des animaux (poil, cheveu, laine, plume...). — race, descendance, graine. — arbre à beurre (*Bassia Parkii*). Syn. *se*.

Sibi, (-o), rônier. — *sibi-ku* = radicelle du fruit du rônier.

Sibiti, samedi. — n. pr.

Sigi, s'asseoir. — *s.-dula* = demeure, domicile ; *s.-nyorho* = concitoyen. — *s.-barho* = habitant. — *fana-dyu-sigi-yoro* = siège en terre à l'intérieur de la case et près de la porte appelé humoristiquement « le siège du menteur ». — (-*o*) bœuf sauvage.

Sigo fla = 2ᵉ charge du bât.

Sika, (-o), doute.

Sikara, (-o), outre, peau de bouc.

Sila, (-o), voie, route, chemin. — cuivre rouge.

Siman' (-go). souper, repas du soir.

Simba-ra, aromate. Cf. *suma*.

Simbe fin'. Syn. *sembe*.

Sin', vaincre. Syn. *si*. — (-'o) sein. — (-go), jambe, patte, pied (voir le vocabulaire spécial).

Sina-n-din', mouillé.

Sindyan' (-'o, -go), *Cassia sibe-riana*.

Sine, (-o), biche.

Sini, lumière, soleil. — demain ;

sini-kindin' = après-demain. — *siningo boi-ta* = la lumière est sortie, aube ; *sina-n-tungo*, 9 h. du matin.

Sinkun', pierre pour le foyer ; souvent les pierres sont remplacées par des mottes de glaise durcies au feu et en forme de pain de sucre.

Sinorho, sinokho... dormir. — sommeiller. — sommeil.

Sinsin' (-'o), fumée. Cf. *sisi*. — sorte d'arbre.

Sinyoto, succéder.

Sira, tabac à priser ; *s.-fule*, morceau de bambou servant de tabatière ; *s.-bata* = tabatière en peau.

Si-ri-fe, rasoir, syn. *surfe*.

Sirkhoto, hoquet.

Sise, poulet, *s.-la-ngo* = pondeuse et jeune poule. — *s.-dyibo ni a din'o-lu* = poussinière et ses poussins. — *kur'to sise* = poule de rocher. — *s.-khuto* = cuisse de poulet. — *s.-gombili* (*-ngo*) = poulet rôti.

Sisi, (-io), fumée, cf. *sinsin'*. — *s.-kholingo* = chemin de fer. — panier.

Sisin', (-'o), sorte d'antilope à poil roux et cornes en forme de lyre.

Sita, (-o), baobab. — *kunkun'sita* baobab sauvage.

Siti, attacher. — (*-o*), tout ce qui est attaché : *nyon'-sito* = botte de mil ; *bin'-sito* = botte d'herbe.

So, *Berlinia sp.* — préfixe : *so-bo* = reculer ; *so-dun'* = avancer.

Sobe, bien. — *ku sobe* = bien.

Sobo-re, (-o), éperon, syn. *sebere*, *sebre*, *sarbu*.

Sogonti, (-o), autruche : *s.-tio* = plume d'autruche. — *s.-da-khala* = bec

Sogonya, coudée.

Soko, querelle, cf. *soso*.

Sokho-ma, sogho-ma, sakhu-ma, matin ; *sokho-yele-n-da* = aube. Cf. *sorho*.

Sola, plier.

Soli, circoncision ; *soli-ma* = qui va être ou vient d'être circoncis.

Soli, charger un fusil.

Soma, (s.) aîné.

Son', accepter ; être gratifié de ; offrir.

Soni (-ngo), ongle.

Sorho, sokho, sogho, sogo, soho... percer, piquer, broder. — poindre : d'où le matin, *sokho*. — fermer à clef. — trou. — cavité.

Soro, perroquet.

Sori, (-ngo), guitare.

Soso, se disputer, cf. *soko*. — *soso-li-la* = contradicteur. — haricot, *soso tari-ngo* h. hâtif.

Sonson', calfater.

Soto, acquérir, recevoir ; achever, finir, *a khe soto* = c'est fini.

Sotofo (f.), étoupe.

Su (-o), cheval ; *s.-khe* = étalon ; *s.-musu* = jument ; *s.-lingo* = poulain. — *s.-morè* = cheval hongre. — *s.-bun''o* = écurie ; *s.-buo* = crottin. — *s.-tigi* = cavalier. — *sufa* = palefrenier, cavalier.

Su (-o), nuit ; *sunu-n-tun'* (*-go*) = moment où il fait nuit.

Subu (-o), viande, gibier ; *s.-domo-la* = carnivore, carnassier ; *s.-farha-la* = boucher ; *s.-farha-dula* = abattoir. — *s.-n-din* = faon.

Sudyu, se prosterner.
Sufa, palefrenier, cavalier.
Sufurun' (-o, -go) plante odorante.
Sugulu (-o), tresse de cheveux.
Sunkan' (-'o), civette. — *s.-khandyi*, (-*o*) = ambrette.
Suki, boucher, fermer ; *suk'-ran'* (-*go*) = bouchon.
Sula-rha, maure ; *s.-dango-la* = escale.
Sula ule (-ngo), singe.
Sülen', suinter.
Suma, sentir, exhaler une odeur. — (-ngo) = parfum. — *sumba-ra* = aromate, syn. *simba-ra*. — *suma kua* = puanteur. — frais. — mesurer, cf. *suman'*.
Sumalo, outre.
Suman', mesurer, viser. Syn. *suma*.
Suma-ne, sorte d'arbre.
Sumuna, urine ; *s.-bata* = vessie.
Sun' (-go), jeûne : *sun'-kharu* = mois du jeûne ; *s.-kharu-makono-kharu* = le mois qui précède le mois du jeûne.
Sunko, bruit, tapage. — *s.-ke* = faire du bruit. Syn. *sunkho*.
Sunkho (voir le précédent).
Sunkho-ma, aller aux cabinets.
Sunkun', arbre à fruits comestibles.
Susu, sucer, téter, piler. — (-uo) moustique.
Sutu, court, proche. Syn. *kutu*. — (-*o*), île.
Sya, beaucoup ; trop : *a sya-ta* = il y en a trop ; *a sya-ta-n-ma* = j'en ai trop.
Syama, beaucoup.
Syarho, bijoutier.
Syeman' (-'o,-yo), repas du soir. — Syn. *siman'*.

T

Ta, feu : *ta-dun'* = mettre le feu ; *ta-mèna* = allumer le feu ; *ta-funte* = attiser le feu ; *ta-farha* = éteindre le feu. — *ta-kembu* = charbon, braise ; *ta-logho kurhu mu* = tison ; *ta-dun'* (-*go*) = incendie ; *ta-ferenyerko* = pétiller ; *ta-dula* = foyer.
Ta, prendre : *tagi-re* = brigand. — *dyulu-ta* = emprunter.
Ta-bi, préparer, accommoder (pour *to-ben'*). — *ta-bi-li-la* = cuisinier.
Tabe (-o), sorte de carpe. — bataille.
Tabula, sorte de tambour.
Tafya, éventail.
Tagi-re, brigand.
Tagumaselo, tache.
Taki, jurer ; (-*io*), serment.
Taghun', takhun', boucher, fermer : *da-takhu-nan'* (-*go*) bouchon.
Ta-la, part, portion ; division, moitié.
Ta-lan' (-'o), cloche ; *ta-landin'* = clochette ; *ta-lan'-gosi-la* sonneur.
Talata (-o), mardi.
Tali (-io), fable, conte. — *Erythrophleum guineense*, dont le bois rouge sert à préparer un poison d'épreuve.
Tamaro, dattier.
Tamba, lance. — cadet.
Tamba-kumba, *Parinarium senegalense*.
Tambi, passer.
Tame, bœuf porteur.
Tamma, pièce de un franc. — pagne qui primitivement servait d'unité monétaire.
Tan', dix. — (-'o), tambour que l'on porte sous le bras.

Tane, enclume.

Tanka, pièce de cinquante centimes.

Tantan′ (-‘o), tambour qui se place à terre. — *t.-n-din′o*, tambour fait d'un demi-mortier.

Tanto, tortue d'eau.

Tantu, ruminer.

Tara, supplier, solliciter; aller trouver quelqu'un ; trouver. — Sucr.

Taran′, particule indiquant le passé des verbes.

Tarha, aller; *takha... ti*, emporter.

Tarha-ma, voyager : *t.-la* = voyageur; *t.-nyorho* = compagnon de voyage.

Tari, vite: *tari-ya! tari-ya!* = dépêchez-vous!

Tarhu, boucher. Cf. *takhun′*.

Te, ta, ten′, ainsi.

Te, te-ma (-o), milieu, centre : *te to sitila (-ngo)* = ceinture, *te-ma-to-bulu-khono-n-din′‘o* = medius.

Tefe (-o), courtier, intermédiaire.

Tele (-o), maladie du cuir chevelu analogue à la pelade, *tele-n-do* = celui qui est atteint de cette maladie. — abcès. — *telo-n-dingo* = rougeole.

Tene (-ngo), lundi. — n. pr.

Tenene, glisser.

Ti, avec, par, au moyen de. — particule verbale. — Syn. : *si*.

Tiba, toit de case; *tiba-n-din′* = hutte en paille.

Tifile, lampe.

Tiga (-o), arachide.

Tigi (-o), maître, possesseur.

Tigi-ya, avoir, posséder. — possession; maîtrise.

Tilin′ (-go), droit, direct.

Tili-khala (-o), quenouille.

Tili (-o), soleil : *tili-ma* (-o) = saison sèche; *tili-boyo* = occident; *tili-kun′-te* = midi — jour (temps qui s'écoule du lever au coucher du soleil et, quand il s'agit de journée de marche, de 9 heures à 15 heures).

Timo, gencive.

Tinia, sucrerie (pour *di-n-ya*).

Tinya, abîmer, gâter.

Tiso, éternuer.

To, à, dans. — préfixe verbal.

To-ben′, arranger, accorder, accommoder.

To-fo, répéter.

Tokho, prénom. — *tokho lon′-lango* = surnom.

To-khulun′, vide.

Tokuna-m-farha, talisman qui passe pour « briser la calomnie ».

Tolo, être gras. Syn. : *tulu*.

Tombi (-ngo), *Tamarindus indica*. Cf. *tubi*.

Tombo, ramasser quelque chose que l'on a tombé.

Tombron′ (-‘o), *Rahmnus lotus*, fruit petit et comestible, de la grosseur d'une prunelle avec un gros noyau; légère pulpe sucrée; le fruit sec et grossièrement broyé et la farine grossière ainsi obtenue mélangée à l'eau ou au lait leur communique un goût agréable. — la décoction des feuilles est un détergent très usité pour nettoyer le cuir chevelu.

Ton′ (-‘o, -go), sauterelle.

Tonda, occiput.

Tondi, suinter.

Toni, peter.

Tonton′ (-‘o), coutume qui consiste à acquérir quelque chose en com-

mun pour le répartir ensuite entre les communistes d'après des conventions préfixes.

Tonya, vérité; *tonya la* = en vérité, vraiment.

Topa, broder.

Tore, plante tinctoriale.

Tonso, chauve-souris.

To-tarha-ma = se promener.

To-tambi, aller et venir, repasser.

Toto, crapaud.

To-tombo, choisir.

To-tu-la, choisir.

Tra pour *tara*.

Trafadella, première charge du bât.

Triba (-o) pour *tiri-ba* = grosse racine, plante tinctoriale.

Tu, laisser, abandonner, rester, mourir. — bouillie. — forêt dense, broussailles épaisses.

Tubabu (-o), européen.

Tuba (-ngo), pigeon: *tuba-n-din'o* = tourterelle.

Tubi, pardonner; se soumettre.

Tubi (-ngo), tamarinier. Cf. *tombi*.

Tubu (-ngo), ruine, vestige.

Tugu, piler; *tugu-li-la* = pileuse. — bras. — encore, de nouveau. — avec la négation, ne... plus.

Tulu (-o), huile, matière grasse. — oreille (Voir le vocabulaire spécial).

Tulun', jouer. — (-'o), jeu; *tulun'na* = joueur.

Tuma (-o), temps, durée, moment. Syn. : *tungo*. — *tumo mi ni* = quand.

Tüi, éteindre.

Tun' (-'o), termitière. — carquois.

Tungaran' (-'o), étranger.

Tunu, plonger.

Tuntu (-o), soufflet de forge.

Tura, taureau.

Turo, *Ficus sp.* — *annabi turo*, autre variété de ficus.

Turu-ma (-o), hyène.

Turumba, enphorbiacée très répandue dans tous les terrains secs. La peau qui se trouve sous l'écorce sert à confectionner des cordes imputrescibles.

Tyaru (-ngo), feuilles sèches de tabac indigène.

U

Ufo, plante alimentaire et médicinale appelée aussi *kase-suma-kuo* = *kase* puant.

Ula (-o), campagne, pays en dehors des lieux habités. — *a be ulo to* = il est à l'étranger.

Ule, ulelin', rouge. Syn. : *ule*.

Uli, se lever, se dresser, quitter. Syn. : *wuli*.

Ulu (-o), chien, — mille. Syn. : *wulu* et *vulu*.

Um pour *mu*.

Umbe (ta-), incendie.

Ura (-o), soir. Syn. : *wura*. — lieu, endroit d'une personne ou d'une chose.

Urundila, fileuse; araignée. Syn. : *wurundila*.

Y

Yala, se promener.

Yamari, ordonner, permettre.

Ye, potiron — particule = à, par.

Yende (-o), hache. — *Yende-n-din'* = hachette.

Yende-kusai, *Acacia siberiana*.

Yele, monter, rire.

Yele-ma, retourner, tourner sens dessus dessous.

Yere (-eo), génisse.

Yiri (-o), bois, arbre : *y.-dyuo* = tronc d'arbre. *y.-fito* = fleur ; *y.-furo* = feuille ; *y.-fito* = forêt.

Yita, donner, tendre.

Yo, eyo, oui.

W

Wa, sorte de claie surélevée, sur laquelle s'installent les flâneurs sur la place du village.

Wadyu, consoler ; *wadyu-li-la* = consolateur.

Wakha-n-de, coffre dans lequel on serre les effets.

Wakhale-li-la, laveur des morts.

Walafo, planchette pour écrire.

Wamu, déborder.

Wangara (-o), plante.

Wara, ou, ou bien. Cf. *fo*.

Wara, warha, fauve.

Wartulu (-o), bonnet à deux pointes. Cf. *bon' fula*.

Wasa (ba —), haut fond.

Wasa, suffire. — (*-o*). écaille de poisson.

Wata, apparaître. — (*-o*), sorte de rapace.

Wati, ruminer.

Wo, vo, 'o, o, cela, celui-là. Adj. et pr. dém., *wo kunna*, alors ; *wo-kho*, après celà, ensuite; *wo fe* là-bas,

Wo, wu, trou, cavité, dépression.

Woliti (-io), plante.

Woli, jeu; *woli-n-din'* = pion ; *woli tarhalalu*, jouer aux dames.

Wolo, *Terminalia macroptera*. — jaune.

Womi, argent monnayé.

Womi, galette de mil.

Wori, argent monnayé.

Woyo, cascade, courant d'eau : *dyi w.*, eau courante.

Wonwon', aboyer.

Wudyuné (-o), dix mille.

Wuho, baguette de bois pour se nettoyer les dents.

Wula (-o), campagne. Cf. *'ula* ; *wula-dyere* = lieu désert. Syn. *ula*.

Wule, rouge. Cf. *'ule*.

Wuli, se lever, se cabrer, partir, quitter. — *Su-musu wuli-lingo* = jument en chaleur.

Wulu, chien. Syn, *'ulu* et *vulu*. — naître, donner, naissance — mille.

Wurundila, fileuse.

INDEX BIBLIOGRAPHIQUE

Prévost (l'abbé), *Histoire générale des voyages*, édition de 1746.

Mungo Park, *Les trois voyages de Mungo Park au Maroc et dans l'intérieur de l'Afrique* (1787-1804), traduction française.

A. Raffenel, *Voyage dans l'Afrique occidentale*, Paris 1846, 1 vol. in 8°.

A. Raffenel, *Nouveau voyage au pays des nègres*, Paris 1856, 2 vol. in 8°.

Carrère et Holle, *De la Sénégambie française*, Paris 1855.

E. Mage, *Voyage dans le Soudan occidental* (1863-1866), Paris 1868, in 8°.

Docteur Quintin, Étude ethnographique sur les pays entre Sénégal et Niger (*Bulletin de la Société de Géographie de Paris*, septembre et octobre 1881).

J. Cros, *Voyages et découvertes de Paul Soleillet.*

J.-A. Remy, *La Sénégambie.*

J. Ancelle, *Les explorations au Sénégal et dans les contrées voisines depuis l'antiquité jusqu'à nos jours*, Paris 1886, in-8°.

L. Faidherbe, *Le Sénégal.*

M. J.-B. Rambaud, *La langue mandé*, 1890.

Docteur Rançon, Le Bondou (*Bulletin de la Société de Géographie de Bordeaux*, 1894).

A. Le Chatelier, *L'Islam en Afrique occidentale*, Paris 1899, in-8°.

Docteur Lasnet, Les races du Sénégal (*in Une mission au Sénégal*), Paris 1900.

G. Bastard, Essai de lexique pour les idiomes soudanais (*Revue coloniale*, n° 17 de 1900).

M. Delafosse, *Essai de manuel pratique de la langue mandé*, 1901.

R. Basset, *Contes populaires d'Afrique.*

C. Monteil, *Monographie de Djenné*, Tulle 1903.

C. Monteil, *Contes soudanais*, Paris 1905.

Constancia, Les essences forestières du Soudan, propres à la construction (*Revue coloniale*, 1904-1905).

P. Cultru, *Histoire du Sénégal du XVe siècle à 1870*, Paris 1910.

M. Delafosse, *Haut-Sénégal et Niger*, 3 vol., Paris 1912.

M. Delafosse, Traditions historiques et légendaires du Soudan occidental (*Publication du Comité de l'Afrique française*, 1913).

F. V. Equilbecq, *Contes indigènes de l'Ouest africain français*, Paris 1913.

Fr. de Zeltner, *Contes du Sénégal et du Niger*, Paris 1913.

C. Marty, Les Mourides d'Amadou Bamba (Collection de la *Revue du Monde Musulman*, Paris 1913.

TABLE DES MATIÈRES

4003. — Tours, imprimerie E. Arrault et Cie.